

الجزء الثالث

بول ريكور

الزماق والسرطان

الزمان المروي

راجعه عن الفرنسيّة
الدكتور جورج زيناتي

ترجمة
سعید الغامضی



الكتاب السادس

بول ريكور

الزمان والسرد

الزمان المروي

الجزء الثالث

ترجمة
سعید الغانمی

راجعه عن الفرنسية
الدکتور جورج زیناتی

دار الكتاب الجديد المتحدة

شبكة كتب الشيعة



shiabooks.net
mktba.net رابط بديل <>

عنوان الكتاب الأصلي باللغة الفرنسية

Temps et récit: Le temps raconté

Tome 3

Paul Ricœur

Les Éditions du Seuil

نشر هذا الكتاب لأول مرة باللغة الفرنسية عام 1985 في دار سوي الفرنسية

حقوق الطبعية العربية محفوظة لدار الكتاب الجديد المتحدة وذلك بالتعاقد مع دار سوي الفرنسية

© دار الكتاب الجديد المتحدة 2006 [فرنسي]

أوتوكسبراد شاتيلا - الطيونة، شارع هادي نصر الله - بناية فرحات وجحبي - طابق 5.
خليوي: 933989 . 3 . 00961 . 542778 . 1 . 00961 - صب. 14/6703 - بيروت - لبنان.
بريد إلكتروني: [www.oabooks.com](mailto:szrekany@inco.com.lb) - الموقع على الشبكة

بول ريكور

الزمان والسرد ترجمة: سعيد الغانمي

راجعه عن الفرنسية الدكتور جورج زيناتي

17 × 24 سم

528 صفحة

ردمك: (رقم الإيداع الدولي) ISBN 9959-29-330-0

رقم الإيداع المحلي: 2003/5679

رقم المجموعة: ISBN 9959-29-327-0

الطبعة الأولى: كانون الثاني/يناير/أي النار 2006 [فرنسي]

لا يسمح بإعادة إصدار هذا الكتاب أو تخزينه في نطاق استناد المعلومات أو نقله أو استنساخه بأي
شكل من الأشكال دون إذن خطي مسبق من الناشر.

All rights reserved. No part of this book may be reproduced, or transmitted in any form or by any
means, electronic or mechanical, including photocopying, recording or by any information storage
retrieval system, without the prior permission in writing of the publisher.

توزيع دار نويسا للطباعة والتوزيع والتقطيع الثقافية: زاوية الدهماني، السوق الأخضر،

هاتف: 3407010 . 21 . 00218 . 3407012 - 00218 . 21 . 3407013 - 00218 . 21 . 3407011 - فاكس:

oabooks@yahoo.com طرابلس - الجامahirية المطرفي

ريكور و الأنطولوجيا الحوارية

هل يمكن للسرد أن يكون عمدًا من أعمدة نظرية المعرفة؟ ذلك هو السؤال الذي ينبغي أن نبدأ به، وذلك هو لب مشروع بول ريكور في «الزمان والسرد».

يبدو أن الجواب عن هذا السؤال لن يكون بالأمر السهل، بل هو يحتاج إلى مراجعة شاملة لنظرية المعرفة نفسها بوصفها بناءً نستطيع أن نميز فيه الأنطولوجيا أو نظرية الوجود، عن الهرمنيوطيقا أو نظرية التأويل. وقد بقىت الأنطولوجيا دائمًا تحظى بالأولوية على الهرمنيوطيقا، منذ أن قرر ديكارت أن الكوجيتو (أو أنا المفكر) يوجد بمجرد تفكيره، حتى وإن تصور إمكان وجود شيطان أو إله أو أي ذات أخرى تستحثه على السير في خط الوجود وتخدعه عن ذاته. لكن هذا الكوجيتو الديكارتي حبس الأنطولوجيا في عزلة الذات، وجعل أي انتقال من الفكر إلى الوجود (أنا أفكر إذا أنا موجود) انتقالاً من الذات إلى الذات، وبالتالي جعله حبيساً في زنزانة الفكر الانفرادي. وإن أفلبس التفكير نفسه فعلاً تأويلاً؟ لا تدخل اللغة هنا وسيطاً بين الفكر والوجود؟ وبالتالي ألا يجب أن نبدأ من التأويلية، لا من الأنطولوجيا، لفك مغاليق هذه العزلة الانفرادية؟ في الواقع الأمر، هنا يمكن جوهر مشروع ريكور، الذي يصرُّ دائمًا على الابتداء من التأويلية، بغية

الوصول إلى الأنطولوجيا، وليس العكس. ولهذا السبب تنطلق كتبه جمعاً، منذ «نظرية التأويل» حتى «الذات بوصفها آخر»، من نقطة البداية التأويلية الكامنة في صلب المشروع الأنطولوجي.

قبل ريكور، كانت التأويلية، من جهة أخرى، مشغولة بالانكباب على النصوص، تحفر في أعماقها محاولة التوصل إلى حقيقة خفية تكمن في أحشائها، أو تكتفي بتقليل ظاهر النصوص ووجوهاها محاولة التوصل إلى «البنية» الجامعية التي تغذيها. قامت التأويلية الألمانية بالشق الأول من المهمة، حين أثبتت على هرمنيوبطيفا العلوم الإنسانية، ت نقُّب في مفاصلها، وتحاول العثور على لغتها السرية، والتعرف على منطقها المحتجب، غير أنها بقيت حبيسة الانغلاق على ذات تلمس ذاتها في ظلمة «أنطولوجيا» معنفة على باطنها. بينما قامت المدارس اللغوية ما بعد سوسيير، ولاسيما البنبوية والسيمية والتفكيك، بالشق الثاني من مهمة التأويلية النصية بالانكباب على النصوص خارج ظلمة الأنطولوجيا المغلقة على ذاتها، ولكن داخل ضجيج الانفتاح على أفق بلا ذات، أو كما عبر ريكور، ظلمة «التعالي بلا ذات». كلتا التأويليتين أرادت فتح النصوص، إدحاماً على أفق الذات المغلقة على ذاتها، والأخرى على أفق البنية المتعالية بلا ذات. كان التأويلية، في مسار سيرتها هنا، ترتكب الأخطاء الأنطولوجية التي ارتكبتها الأنطولوجيا قبلها، في التوزع بين مشروعين متناقضين لا سبيل إلى ردم الفجوة الفاصلة بينهما.

في مثل هذا المناخ الثقافي في السبعينيات من القرن الماضي، شرع ريكور بالدخول في حوار مع التأويلية المتعالية على الذات، أعني البنبوية، وهو الخارج من تأويلية الذات المعنفة على ذاتها. ربما كانت الانتقادات الأولى مجرد دفاعات عن نمط معين من التأويل. ولكن بمرور الزمن، اكتشف ريكور أنه يغير كلتا التأويليتين معاً، وفي الوقت نفسه يعيد النظر في مهمة الأنطولوجيا بأسرها. إذ لم تعد التأويلية هي البناء الذي يتم تشييده على صرح الأنطولوجيا الوطيد، بل ربما كان العكس هو الصحيح. فالأنطولوجيا

صرح يقوم على أساس من الناولية، التي تقف في صدارتها الناولية اللغوية، بما فيها من بني لغوية وسردية، تمثل في رأي ريكور ما تمثله الرسوم التخطيطية في نقد كانت للمقولات. ومن هنا ينبغي أن تكون البداية.

الخطوة الأولى التي سلكها ريكور كانت في كتابه «الاستعارة الحية» (المترجم إلى الإنجليزية بعنوان: «حكم الاستعارة: دراسات متعددة الحقول حول خلق المعنى في اللغة»). في رأي ريكور أن الاستعارة لا تقوم على استبدال الكلمة بكلمة أخرى، بل هي تغيير للخطاب بأسره. وحينئذ فإن الخطاب الاستعاري ليس مجرد خطاب عادي أضيفت إليه التنبيفات الالزمة لتزيينه، بل هو مغامرة أنطولوجية للانفتاح على أفق عالم جديد، عالم لا يكفي عن مناداتها ودعوتها للسكنى فيه. فليس التوتر الذي تخلقه الاستعارة هو زخرف تزييني في الكلمة المفردة، بل هو اهتزاز في بنية معنى الخطاب بأسره، من حيث هو وظيفة لبنية أنطولوجية تزيد أن تعكس مفهوماً متورتاً عن العالم. والخطاب الاستعاري يخلق مفاهيم، بقدر ما يخلق عبارات. وبالتالي تحول اللغة نفسها إلى الشبكة التحتية التي يرتفع فوق أساسها صرح الأنطولوجيا. ما ينتقده ريكور في الدراسة التي تنصرف لوحدات اللغة المجردة هو النموذج الاستبدالي للاستعارة، داعياً إلى نموذج آخر هو النموذج التفاعلي، أو ربما كان الأفضل أن نسميه بالنموذج الحواري.

في «الزمان والسرد» يقوم بالمهمة نفسها، مهمة بناء المعمارخيالي الذي توفره اللغة لنظرية المعرفة، ولكن لا على مستوى الخطاب المتواتر الذي تنشئه الاستعارة، بل على مستوى توالى الأفعال التي تصنع العجيبة، وتصور الزمن. لقد قدم في الجزء الأول، كما رأينا، المنهاد النظري لبحث مفهوم الزمان في الفلسفة والأدب وكتابة التاريخ، وقدم في الوقت نفسه، المخطط العام لمشروعه - ولاسيما في الفصل الثالث المععنون بـ«ثالوث المحاكاة» - فأوضح أن السرد يوجد حينما يوجد بحث في التتابع الخططي الذي ندعوه بالزمان، سواء أفي محاولات القديس أوغسطين معرفة حاضره

الثلاثي الأبعاد، أو استثناء أرسطو لحبكة الأفعال المتتالية، واحداً إثر الآخر، أو حتى في دراسات الوضعية المنطقية، أو كتابة التاريخ.

في الجزء الثاني من الكتاب، يعرض ريكور للنظرية السردية في الأدب والتاريخ، بوصفها ألعاباً مع الزمن، ثم يطبق المنهج الذي يقترحه على ثلاثة نصوص أدبية كبرى هي «السيدة دالاواي» لفرجينيا وولف، و«الجبل السحري» لتوomas مان، و«البحث عن الزمن الضائع» لبروست.

ويقع الجزء الثالث من «الزمان والسرد» الخاص بالزمان المروي في مباحثين: يسلط المبحث الأول منها المعنون بـ«التباسية الزمانية» الضوء على الطريقة التي تناولت بها الفلسفة الغربية معضلة zamanan بدءاً من أرسطو حتى هيدغر. ومن خلال بناء ثانيات مقابلة بين طريقتين متناقضتين في الفهم، يكشف ريكور أن كل تأويل للزمان بحاجة إلى نقشه، فكان الزمان النفسي عند أوغسطين بحاجة إلى zaman الكوني عند أرسطو، ليوضحه ويكشف عن مكوناته، أو بالأحرى ليبيّن استغلاق مفهومه من خلال استغلاق المفهوم التقيض. ويصبح الوصف نفسه على zaman الحدسي عند هوسرل، في مقابل zaman الخفي عند كانط. وإذا كان مؤرخو الفلسفة يشيرون في العادة إلى إهمال هيدغر لزمان التوقيت بالساعات، الذي تتواتي فيه أحداث الحياة، كما يفعل آير مثلاً في كتابه «الفلسفة في القرن العشرين»، فإن ريكور يرى أن هيدغر أحده منعطفه التأويلي من خلال التأمل في zaman الظاهراتي في مقابل zaman العادي. لقد نظر هيدغر للزمان بوصفه أفقاً للموجود في العالم، ولاسيما الوجود - نحو - الموت، الذي يمكن في قرار الوجود الإنساني. ولكن الوجود الأصيل بالنسبة له هو الفترة الممتدة بين الميلاد والموت، بكل ما تذخره لهذا المشروع من أعباء يومية، تجعل بالنتيجة من المفهوم العادي عن zaman الخلافية التي يتصدى لها مشروع هيدغر، ولكن بلغة الظاهراتية التأويلية. هكذا ينتهي ريكور إلى استغلاق تناول zaman فلسفياً بمعزل عن السرد أو التاريخ. ذلك أن zaman نفسه يظل عصياً على الفهم ومستغلاً من

دون اللجوء إلى السرد والكتابة التاريخية. وهذا ما يدعوه ريكور بـ«التباسية الزمانية».

في المبحث الثاني المعنون «بـ[الشعرية السرد]»، يكرس ريكور عدداً من الفصول لمناقشة الأسس الأنطولوجية التي تهض عليها مفاهيم الزمان العادي وزمان المؤرخين، من نوع الأرشيف والآثار والتقاويم، وغير ذلك من المفاهيم. ثم يتطرق إلى فحص التنوعات الخيالية على الزمان التي ينفذها السرد الأدبي، ليضع يده على التقاليد والأعراف الظاهراتية في نظرية القراءة. وإذ يدعى السرد التاريخي أنه يتميز عن السرد القصصي بالواقعية وادعاء الحقيقة، يبين ريكور أن هذه الواقعية التاريخية تقوم على فكرة الآخر، ومضاعفة حضوره في الزمان، وبالتالي فإن في السرد التاريخي نزعة لإضفاء شيء من الخيالية وتبنيها، تماماً بقدر ما في السرد الأدبي من ادعاء بالتاريخية. ولا بد أن يفضي هذا التداخل بين هذين الصنفين إلى نزعة شمولية تعيد إلى الذهن ضرورة فحص المقاربة الهيفلية التي يكرس لها ريكور الفصل التاسع من الكتاب.

في الفصل الخاص بالاستنتاجات يوضح ريكور أنه طوال التحليلات التي قدمها ظل هناك دائماً شيئاً فاصلاً، أو هوة مفتوحة، بين نوعين من الزمان: الظاهراتي في مقابل العادي، والنفسي في مقابل الكوني، والموضوعي في مقابل الغربي، وأن هذه الهوة لا يردها سوى السرد الذي يقدم نوعاً ثالثاً من الزمان يمتد كجسر واصل بين زمانين آخرين، وذلك هو الزمان المروي. وفاعل هذا الزمان المروي هو «الهوية السردية». من ناحية أخرى، فإن الزمان بقي دائماً مفهوماً فلسفياً قابلاً للتفطيع إلى أجزاء أخرى، هي ما يطلق عليه التخاريجات الزمانية، كالحاضر والماضي والمستقبل، والآن، واللحظة وغير ذلك، لكن زمان الشعور ينكشف دائماً بوصفه زماناً واحداً، وهذه الخاصية في التفرق بين تعدد الأزمنة وأحادية zaman، أو كفوة تجميع وتبييد، تفترض حاجة الزمان الفلسفية إلى زمان تاريخي، يمثل وساطة

ناتجة للشعور التاريخي، فالزمان في نهاية المطاف ليس بمتعدد ولا واحد، بل هو مفرد جمسي. وهذا المفرد الجمسي مغلق على ذاته، لا يمكن الوصول إليه إلا من خلال وساطة السرد. فمن خلال الحكايات والأساطير والقصص فقط، نستطيع النفاذ إلى استغلاق الزمان، ليس فقط على المستوى السردي بل أيضاً على المستوى النقدي، حيث يقف دائمًا شطر من حقيقة الزمان الأسطورية والبدائية غير قابل للاستكناه من دون وساطة القصص. فلا يمكن فض لغز الزمان إلا من خلال المرور بوساطة شعرية السرد. والخيال السردي وحده هو الذي يستطيع أن يصور الزمان، تماماً مثلما توقف «التخطيطية» فيخلفية التصورات النقدية عند كاتط. وبهذا المعنى وحده، تستطيع السردية أن تكون ركيزاً من أركان نظرية المعرفة.

* * *

ختاماً، لا بدّ من تقديم الشكر لصديقين كريمين ساهماً معـي في إنجاز هذه الترجمة: الدكتور جورج زيناتي، الذي راجعها بدقة كبيرة ومودة بالغة على الأصل الفرنسي، ويستطيع القارئ أن يتخيّل مقدار الجهد الذي بذله في مراجعة الترجمة من خلال عملية القراءة وحدها، والأستاذ سالم الزريقاني، مدير دار الكتاب الجديد، الذي ترجم نبله الأخلاقي إلى نبل أكاديمي، فحرص على إيصال الكتاب إلى مراراً في مغتربي في أستراليا، فلهمـا مني من آيات الامتنان ما تعجز عن إيقانه الكلمات. وإنـي لأنـمنـي في النهاية أن يستمـتع القارئ العـربـي بـقـراءـةـ كتابـ منـ أـخـطـرـ الكـتبـ التيـ صـدـرتـ فيـ القرـنـ العـشـرـينـ.

سعـيدـ الغـانـمي

المحتويات

1	مقدمة الطبعة العربية: ريكور والأنطولوجيا الحوارية
	القسم الرابع
	الزمان المروي
15	البحث الأول: التباسية الزمانية
17	1. زمان النفس وزمان العالم
33	2. الزمان الحدسي أم الزمان الخفي
89	3. الزمانية، التاريخية، التزمن
145	المبحث الثاني: شعرية السرد: التاريخ، القصص، الزمان
153	4. بين الزمان المعيش والزمان الكلي: الزمان التاريخي
187	5. القصص والتقيعات الخيالية على الزمان
211	6. واقعية الماضي التاريخي
235	7. عالم النص وعالم القارئ
271	8. تقاطع التاريخ والقصص
291	9. التخلّي عن هيكل
313	10. نحو تأويلية للشعور التاريخي
363	الاستنتاجات
415	هوماش الكتاب
481	فهرس الأعلام

486	فهرس المصطلحات
505	دليل المصطلحات
507	المصادر

القسم الرابع

الزمان المروي



المقدمة

يستهدف القسم الرابع من كتاب «الزمان والسرد» أن يلم بأكبر قدر ممكن من الكمال بالفرضية التي تحكم في بحثنا، وهي تحديداً أن جهد التفكير الذي يعمل في كل تصور سردي يكتفى في إعادة تصوير التجربة الزمانية. وبمتابعة مخططنا عن علاقة المحاكاة ذات الأبعاد الثلاثة التي أطراها نسق السرد، ونسق الفعل، ونسق الحياة^(١)، تتطابق قوة إعادة التصوير هذه مع اللحظة الثالثة والأخيرة من المحاكاة.

ينطوي القسم الرابع على مباحثين. يستهدف الأول منها توسيع النباضية الزمانية بوصفها ما يقابل قوة إعادة التصوير هذه. وتعتمم هذه الانباضية التأكيد الذي أطلقتاه عابرين، في سياق قراءة أوغسطين، على أنه لم توجد ظاهراتية للزمانية متحررة من أي النباض، ومن حيث المبدأ لا يمكن أن توجد أبداً. ويستدعي هذا المدخل لمشكلة إعادة التصوير عن طريق النباضية الزمانية

بعض التبرير. لقد حاول آخرون، مدفوعين برغبة الهجوم مباشرة على ما يمكن تسميته بالصياغة السردية الثانية للتجربة الإنسانية، أن يقاربوا مقاربة مشروعة مشكلة إعادة تصوير التجربة الزمانية من خلال السرد عبر المصادر النفسية⁽²⁾، أو الاجتماعية⁽³⁾، أو الأنثروبولوجية التكوينية⁽⁴⁾، أو مصادر البحث التجاري الذي يستهدف التحري عن تأثيرات الثقافة التاريخية والأدبية (بقدر ما يهيمن عليها المكون السردي) على الحياة اليومية، وعلى المعرفة بالنفس وبالآخرين، وعلى الفعل الفردي والجمعي. ولكن، إذا أرادت مثل هذه الدراسة أن تكون أكثر من مجرد ملاحظات عادلة، فيجب أن تستخدم وسائل نفسية واجتماعية في البحث والتحليل لا أذעם امتلاكها. وفضلاً عن الإشارة إلى ما قد يشوب البحث من افتقار إلى الكفاءة، أود أن أُبرر النسق الذي أتبعه في هذا الجزء ببيان التأمل الفلسفى الذي كان دافعاً فعلياً لكتابته. إذا كانت فكرة التجربة الزمانية جديرة باسمها حقاً، فيجب لا تكتفى بوصف الجوانب الزمنية الضمنية لمقولة السلوك عن طريق السردية. من هنا فنحن بحاجة إلى أن نكون أكثر جذرية، وأن نقى بعض الأضواء على تلك التجارب التي تتناول كموضوع الزمان بما هو كذلك، وهذا شيء لا يمكن القيام به ما لم تُشرك في النقاش طرفاً ثالثاً بين كتابة التاريخ وعلم السرد، وذلك الطرف هو ظاهراتية الشعور بالزمان. وفي واقع الأمر، كان هذا الاعتبار هادياً لي منذ القسم الأول من الكتاب، حيث انطلقت دراستي «فن الشعر» لأرسطو عن طريق تأويل أوغوستيني للزمان. ومنذ تلك اللحظة فصاعداً، كان قد تحدد مسار التحليلات في هذا القسم الرابع. ولا يمكن لمشكلة إعادة تصوير التجربة الزمانية أن تقتصر على الحدود النفسية - الاجتماعية لتأثيرات السردية على السلوك الإنساني. بل لا بد لنا من أن نخوض مخاطر أكبر في نقاش فلسفى دقيق يأخذ على عاتقه الرهان حول ما إذا كان - وكيف - تقدم العملية السردية، مأخوذة بكل اتساعها، «حلاً» - لا أعني تأملياً، بل شعرياً - للاستعصائية التي بدت جزءاً لا يتجزأ من التحليل

الأوغسطيني للزمان. بهذه الطريقة، تجد مشكلة إعادة تصوير الزمان عن طريق السرد نفسها وقد انتقلت إلى مستوى مواجهة متaramية الأطراف بين التباسية الزمانية وشعرية السرد.

ولا تكون هذه الصياغة ذات جدوى، إلا إذا لم نكتفي بما نتعلم من الكتاب الحادي عشر من «اعترافات» أوغسطين، كسؤال أولى، بل نحاول أن نتحقق من أمر وحتنا عن الالتباس المبدئي في ظاهراتية الزمان من خلال مثيلين معياريين هما: ظاهراتية هوسرل عن الشعور الداخلي بالزمان، والظاهراتية التأويلية للزمانية عند هيಡغر.

وهذا هو السبب في أن مبحثاً أولياً سيكترس بأسره لالتباسية الزمانية. ولا ينبغي أن تعزى الالتباسية إلى ناحية أو أخرى منمحاكاة الفعل في ذاته (وما يقابلها من بعد زماني). بل إن هذه الالتباسية هي عمل تؤديه صورة تأميمية وتبصرية من صور التفكير الذي تطور في الحقيقة دون أي اعتبار لنظرية معينة في السرد. ووحدة الجواب الذي تفترضه شعرية السرد - التي هي تاريخية بقدر ما هي قصصية - عن التباسية الزمان يسحب هذا الالتباس إلى أرض ثالوث المحاكاة الجاذبة، في اللحظة نفسها التي تعبّر فيها المحاكاة العتبة بين تصور الزمان في السرد وإعادة تصويره من خلال السرد. وبهذا المعنى، تشكل، إذا استخدمنا التعبير الذي تعمدت استخدامه سابقاً، مدخلاً لمشكلة إعادة التصوير.

من هذه الافتتاحية، كما يقال في لعبة الشطرنج، ينبع التوجه اللاحق بأسره لمشكلة إعادة تصوير الزمان من خلال السرد. ويتطلب تحديد الوضع الفلسفي لإعادة التصوير معاينة للمصادر الإبداعية التي تستجيب بها الفاعلية السردية وتقابل بها التباسية الزمانية. وسنكترس المبحث الثاني من هذا الجزء لمثل هذا الاستكشاف.

تركز الفصول الخمسة الأولى من المبحث الأول على الصعوبة الكبرى التي تكشف عنها التباسية الزمانية، وهي تحديداً، عدم إمكانية اختزال

المنتظر الظاهري الخالص للزمان إلى المنظور الآخر المقابل له، الذي سأسميه اختصاراً بالمنتظر الكوسموولوجي (أو الكوني)، بل حتى حجب كلّ منها للآخر. وسيكون هدفي أن أستكشف المصادر التي تمتلكها شعرية السرد، إن لم يكن من أجل حل هذا الالتباس، فعلى الأقل من أجل جعله يعمل لحسابنا. وسوف نستهدي بالتفاوت وعدم التناقض الذي يحدث بين السرد التاريخي والسرد القصصي، حين نتأمل مضامينهما المرجعية، إلى جوار دعوى الحقيقة التي يطلقها كل من هذين النمطين السرديين الكبارين. يزعم السرد التاريخي وحده أنه يحيل إلى ماضٍ «واقعي»، أي ماضٍ كان قد حدث فعلاً. وعلى النقيض من ذلك، يقسم القصص بنوع من الإحالات ودعوى الحقيقة على نحو مماثل لما استكشفته في الدراسة السابعة من كتابي «حكم الاستعارة»⁽⁵⁾. ولا يمكن تحاشي مشكلة الارتباط المرجعي بالواقع هذه. لم يعد بوسع التاريخ أن يمنع نفسه من بحث صلته بالماضي العادٍ فعلاً، ولا أن يتتجاهل النظر، كما أشرنا في القسم الثاني من «الزمان والسرد»، في علاقة التفسير في التاريخ بالشكل السردي. ولكن إذا لم يكن بالإمكان تحاشي هذه المشكلة، فقد يمكن إعادة صياغتها بطريقة جديدة غير مشكلة الإحالة، التي تنبع من نمط من البحث وضع حدوده فريغة. وفضيلة المقاربة التي تجمع بين التاريخ والقصص لمواجهة النباضة الزمانية أنها تفضي بنا إلى إعادة صياغة المشكلة الكلاسيكية عن الإحالة إلى ماضٍ كان «واقعياً» (في مقابل الكيانات «غير الواقعية» في السرد) من خلال تعابير إعادة التصوير، وليس العكس. ولا تنحصر إعادة الصياغة هذه بتغيير الألفاظ، بقدر ما تشير إلى إخضاع البعد الإبستمولوجي (المعرفي) للإحالة إلى البعد التأويلي لإعادة التصوير. إذا، لم يعد سؤال علاقة التاريخ بالماضي ينتهي إلى المستوى نفسه من البحث كما هو الحال بالنسبة إلى علاقته بالسرد، حتى حين تضم إبستمولوجيا المعرفة التاريخية في داخل حقلها علاقة التفسير بشهود العيان والشهادة والوثائق والمحفوظات، وحين تستمدّ من هذه العلاقة تعريف فرانسوا سيميان الشهير للتاريخ بوصفه معرفة من خلال الآثار الباقة.

يطرح سؤال معنى هذا التعريف من قبل تأمل من الصف الثاني. يتوقف التاريخ من حيث هو صورة من صور البحث مع الوثيقة بوصفها مخطى، حتى حين يرفع إلى مصاف الوثيقة آثار الماضي التي لم يكن المقصود منها أن تكون أساساً للسرد التاريخي. ولذلك فإن ابتكار الوثيقة ما زال سؤالاً يستمologياً. أما ما لم يعد سؤالاً يستمologياً فهو السؤال عن معنى القصد الذي يعني به التاريخ، عند ابتكار الوثائق (بالمعنى المزدوج لكلمة «ابتكار»)، أنه يرتبط بأحداث حصلت «واقعياً». تصير الوثيقة أثراً داخل هذا الشعور، وهذا يعني، كما سأقول ذلك بشكل بين في الوقت المناسب، أي بقية مما كان وعلامة على ما كان، ولكنه لم يعد له وجود. إن تأويل معنى القصد الأنطولوجي الذي يريد المؤرخ من خلاله، باتخاذه موقفاً استناداً إلى الوثائق، أن يصل إلى ما كان موجوداً ولم يعد له وجود يرجع إلى تأويلية معينة. وبغية التعبير عن هذا السؤال بالفاظ مألوفة، كيف يمكن لنا أن نزول ادعاء المؤرخ، حين يعني سرداً، أنه يعيد بناء شيء ما من الماضي؟ ما الذي يسمح لنا أن نعتقد أن هذا البناء هو ترميم أو إعادة بناء؟ من خلال الربط بين هذا السؤال والسؤال السابق عن «الواقعية» المواد السردية، نتمنى أن نحرز تقدماً في الوقت نفسه في مشكلة «الواقعية» و«اللاواقعية» في السرد. ولأننا مباشرة إننا من خلال هذا الإطار سنتفحص الوساطة التي تنشئها القراءة بين عالم النص وعالم القاريء، والتي أعلنا عنها عند نهاية القسم الأول. وطوال هذا الطريق، سنظل نبحث على الخصوص عن مواز حقيقى يمكن أن نقدمه، على جانب القصص، لما نسميه بـ«الواقع» التاريخي. وعند هذه المرحلة من التأمل، فإن لغة الإحالة، التي احتفظ بها «حكم الاستعارة» (الاستعارة الحية)، سبّبت تخطيبها بالضرورة. إذ أن ظاهرية «الواقعي» و«اللاواقعي» تتجاوز الإطار الذي أحاطت به الفلسفة التحليلية سؤال الإحالة.

سيكون رهان الفصول الخمسة التالية أن تقلص تدريجياً الفجوة بين المقاصد الأنطولوجية المختلفة للتاريخ والقصص بغية إضفاء معنى على ما

دأبت على تسميتها، في الجزء الأول، بالإحالة المتقاطعة بين التاريخ والقصص، وهي عملية اعتبرتها الرهان الأساسي، وإن لم يكن الرهان الوحيد، في عملية إعادة تصوير الزمان التي يقوم بها السرد⁽⁶⁾. وفي مقدمتي للبحث الثاني من هذا الجزء، ساعطي المسوغ للاستراتيجية المتبعه لتقرير الهوة المتعدة بين المقاصد الأنطولوجية الخاصة في الطرازين السريدين الكباريين وصهرها في عمل ملموس لإعادة تصوير الزمان. هنا سأكتفي بالإشارة إلى أنني عن طريق التقاطع بين الفصول المكرسة على التوالي للتاريخ (الفصلان 1 و3) والسرد (الفصلان 2 و4) سأقيم خطوة فخطوة الحل للمعضلة المذكورة عن الإحالة المتقاطعة (الفصل 5).

سيكرس الفصلان الأخيران توسيع المشكلة التي تظهر عن التباس أكثر استعصاءً من التباس التناقض بين المنظورين الظاهرياني والكوني عن الزمان، وأعني تحديداً التباس واحديّة الزمان. إذ تقرّأية ظاهرياتية، مع كانت، أن الزمان مفرد جمعي، ربما من دون أن تمضي واقعياً إلى إعطاء تأويل ظاهرياتي لهذه البديهيّة. ولذلك سينصرف السؤال إلى ما إذا كانت المشكلة، التي تبلورت بعد هيغل، عن شمولية التاريخ لا تستجيب، على جانب السرد، للتباس واحديّة الزمان. وعند هذه المرحلة من بحثنا سيفطي التعبير «التاريخ» ليس فقط «تاريخ» الأحداث المروية، سواء أكانت ذات طراز تاريخي أو قصصي، بل أيضاً التاريخ كما يمارسه ويُخضع له الفاعلون البشريون. ومع هذه المشكلة، ستأخذ التأويلية المطبقة على القصد الأنطولوجي للشعور التاريخي أوسع مداها. والحقيقة أنها سوف تتجاوز، بعد أن تطبله، تحليلاً لقصدية التاريخية في القسم الثاني من الزمان والسرد الجزء الأول⁽⁷⁾. وما زال هذا التحليل ذا علاقة بأهداف «البحث» التاريخي كإجراء لاكتساب المعرفة. لأن سؤال شمولانية التاريخ له علاقة بالشعور التاريخي، بالمعنى المزدوج لشعورنا بصنع التاريخ، وشعورنا بالانتماء للتاريخ.

ولن تصل إعادة تصوير الزمان عن طريق السرد إلى نهايتها إلا حين يقترب سؤال شمولانية التاريخ، بالمعنى الواسع للكلمة، بإعادة تصوير الزمان التي يشترك بها كلٌ من كتابة التاريخ والقصص.

تفضي بي إعادة قراءة التحليلات التي أجزتها الأجزاء الثلاثة من «الزمان والسرد» إلى التعبير عن تخوف أخير واحد. هل استندنا التباسات الزمان بفحص الصراع بين المنظورين الظاهري والكوني عن الزمان، مع فحص مكمل للتأويلات الظاهراتية لبديهية واحديّة الزمان؟ ألم نقترب في أحيان كثيرة من التباس آخر للزمان، يتجلّز بطريقة أكثر عمقاً من الالتباس السابق، من دون أن نتمكن من جعله موضوعاً لمعالجه مباشرة؟ وأليس هذا الالتباس علامة تشير في اتجاه الحدود الداخلية والخارجية للسردية، التي لا يمكن التعرف عليها من دون مواجهة أخيرة بين التباسية الزمان وشعرية السرد؟ لقد أضفت خاتمة بصيغة حاشية تهتم بهذا التخوف.

المبحث الأول

التباسية الزمانية

أبدأ هذا القسم الأخير باتخاذ موقف فيما يتعلق بظاهراتيَّة الزمان، التي هي الشريك الثالث مع كتابة التاريخ والقصص في محاورتنا ذات الطرق الثلاث عن المحاكاة^(١). ونحن لا نستطيع أن نتحاشى هذا المطلب ما دامت دراستنا تعتمد الأطروحة القائلة إن التأليف السريدي، مأخذوا بأوسع معانيه، يشكل رافداً للصفة الملتبسة للتبيُّر بالزمان. ولم يرسخ المثال المنفرد من الكتاب العادي عشر «الاعتراضات» أوغسططين هذه المسألة ترسِّخاً كافياً. أضف إلى ذلك أن اهتمامنا بجني منافع لقية أوغسططين الثمينة - أعني بنية التوافق المتنافر للزمن - وتحويلها لصالح الحجة المركزية للقسم الأول - لم يسمح لنا أن نأخذ بالاعتبار الالتباسات التي هي ثمن هذا الكشف. وإبراز الالتباسات المفهوم الأوغسططيَّي عن الزمان، قبل الالتفات إلى الالتباسات التي تظهر لدى بعض أتباعه وورثته لا يعني إنكار عظمة اكتشافه. بل المقصود منها، على العكس تماماً، هو أن تشير من خلال مثال أولي إلى حقيقة صادمة عن نظرية الزمان، وهي أن أي تقدم تحرزه ظاهراتيَّة الزمانية لا بد أن تسدَّد مقابله سلفاً وفي كل مرة ثمناً أعلى بكثير من الغموض واللامحسن المتزايد. وسوف تثبت ظاهراتيَّة هوسرل، التي هي الوحيدة التي تملك حق الادعاء بأنها ظاهراتيَّة «خلالصة»، إثباتاً لا مزيد عليه لهذا القانون المربك. ولا

تفلت ظاهراتية هيذرغر التأويلية، برغم قطبيتها الجذرية مع الشعور الداخلي بالزمان، من هذه القاعدة أيضاً، بل ستضيف مصاعبها الخاصة إلى مصاعب سلفيها اللامعين.

الفصل الأول

زمان النفس وزمان العالم

السجال بين أوغسطين وأرسطو

يتمثل الإلحاد الكبير لنظرية أوغسطين في كونها لم تفلح في استبدال الشعور النفسي عن الزمان بتصور كوني (كوزمولوجي)، برغم ما يمثله علم النفس لديه من تطور لا سبيل إلى إنكاره في علاقته بأئنة كونيات (أو كوزمولوجيا) عن الزمان. ويكمّن الالتباس، على وجه الدقة، في حقيقة أن علم النفس هذا بينما تمكّن إضافته بصفة مشروعة إلى الكونيات، فهو غير قادر على الحلول محلها، كما يمكن في حقيقة أن كلاً منها، حين نأخذه على حدة، لا يقترح حلًا مقنعًا لاختلافهما غير القابل للحل^(١).

ولا يفند أوغسطين جوهر نظرية أرسطو عن أسبقيّة الحركة على الزمان، برغم أنه قد أسمم في حل باقي لمشكلة تركها أرسطو معلقة حول العلاقة بين النفس والزمان. ويقف خلف أرسطو تراث كوني كامل، استناداً إليه يحيط بنا الزمان ويغلقنا ويطوقنا، دون أن تمتلك النفس القوة على توليده. وإنني لمحظى تماماً أن جدل القصد *Intentio* وانتشار النفس *distentio*

animi لا حول له على إنتاج هذه الخاصية الاستبدادية للزمان، والمفارقة أنه يساعد في إخفائها.

والموضع الذي يتحقق فيه أوغسطين هو بالضبط حيث يحاول أن يستمد من انتشار الروح وحده مبدأ الامتداد نفسه وقياس الزمان. ومن هذه الناحية، لا بد لنا أن نحيطه بالإجلال لأنه لم يتردد في اعتقاده أن القياس خاصية أصلية للزمان، وكذلك لرفضه التصديق والاعتماد على ما سيصير فيما بعد المذهب الرئيسي لبرغسون في كتابه (معطيات الشعور المباشرة)، وهو تحديداً، أن الزمان يصير قابلاً للقياس من خلال تلوثه الغريب وغير المفهوم بالمكان⁽²⁾. عند أوغسطين، يشير تقسيمنا للزمان إلى أيام وسنين، وكذلك الحال مع قدرتنا على مقارنة المقاطع الطويلة بالقصيرة، المألوفة لدى البلاغيين في العصور القديمة، إلى خواص الزمان نفسه⁽³⁾. فانتشار النفس هو نفسه إمكانية قياس الزمان. وبالتالي، فإن تفنيد الأطروحة الكونية الكوسموЛОجية ليس مجرد استطراد لشذ الأواصر في الحجة الأوغسطينية. بل هو يشكل، بدلأً من ذلك، رابطة لا يُستغني عنها في هذه الحجة. مع ذلك فإن هذا التفنيد سعى الاتجاه منذ البدء. لقد سمعت ذات مرة إنساناً مثقفاً يقول إن الزمان ليس سوى حركة الشمس والقمر والنجوم، لكنني لم أوانقه⁽⁴⁾. بهذا التماهي الواضح البساطة للزمان بالحركة الدائيرية للجرميين السماويين الرئيسيين، يتغاضى أوغسطين عن أطروحة أسطو الفانقة البراءة على نحو كبير، القائلة إن الزمان شيء ليس هو بالحركة نفسها، ولكنه «له علاقة بالحركة» (tiès kincseôs)⁽⁵⁾ وبهذا فهو مضطر أن يرى في انتشار الروح مبدأ امتداد الزمان. غير أن البراهين التي يظن أنه يفلح في القيام بها لا تتوقف. وفرضية أن الحركة كلها - لا تختلف في ذلك حركة الشمس عن حركة عجلة الخراف أو الصوت الإنساني - قد تتبع وبالتالي تسرع أو تبطئ، بل حتى تتوقف تماماً، دون أن تتعرض الفواصل الزمانية إلى تغيير من أي نوع، أمر لا يمكن التفكير فيه، ليس فقط بالنسبة ليوناني قديم،

كانت الحركات النجمية عنده ثابتة على نحو مطلق، بل حتى بالنسبة لنا اليوم، برغم أنها نعرف أن حركة الأرض حول الشمس ليست منتظمة مطلقاً، وبرغم أنها يجب أن نواصل بحثنا عن ساعة مطلقة باستمرار. وحتى التصحيحات التي يواصل العلم إجراءها في تعريف فكرة «اليوم» - بوصفه وحدة ثابتة لحساب الشهور والسنين - تثبت أن البحث عن حركة منتظمة بطلاق تبقى الفكرة الهدادية لأي قياس للزمان. ولذلك ليس من الصحيح بساطة أن اليوم سيقى ما نسميه بـ«اليوم» ما لم يتم قياسه بحركة الشمس.

صحيح أن أوغسطين لم يكن قادرًا على الامتناع تماماً عن الإحالاة إلى الحركة من أجل قياس الفواصل الزمنية. لكنه حاول أن يجرد هذه الإحالاة عن أي دور تكويني وأن يختزلها إلى مجرد وظيفة عملية البراغماتية. والنجوم، كما في سفر التكوين، هي مجرد أنوار في السماء تدل على الأزمنة والأيام والسنين (الاعترافات 11، 23:29). بالطبع لا يستطيع القول متى تبدأ الحركة ومتى تنتهي ما لم تؤشر (*notare*) إلى الموضع الذي يبدأ منه الجرم المتحرك والموضع الذي يصل إليه. لكن أوغسطين يتبين أن السؤال المتعلق بـ«كم يلزم من الوقت» للجرم حتى يكمل حركته بين نقطتين لا يمكن أن يوجد جواباً عنه في تأمل الحركة ذاتها. ولذلك فإن اللجوء إلى «العلامات» التي يستعيدها الزمان من الحركة لا يفضي إلى مكان. والدرس الذي يستمدنه أوغسطين من هذا هو أن الزمان شيء غير الحركة. «لذلك فالزمان ليس بحركة جرم سماري» (24:31). وكان بالإمكان لأرسطو أن يتوصل إلى النتيجة نفسها، لكنها لن تشكل سوى الجانب السلبي من برهانه، وهو تحديداً، أن الزمان شيء له علاقة بالحركة، وإن لم يكن الحركة نفسها. غير أن أوغسطين لم يكن بوسعي إدراك الجانب الآخر من برهانه، ما دام قد حصر نفسه بتنفيذ الأطروحة الأقل تعقيداً، وهي الأطروحة المتعلقة بكون الزمان يتماهياً بسيطاً وخالياً بحركة الشمس والقمر والنجوم.

وبالتالي فقد اضطر إلى خوض الرهان المستحيل القائم على أن مبدأ

قباسهما يمكن العثور عليه في التوقع والذاكرة. ومن هنا نكون ملزمين، عنده، بالقول إن التوقع يقصر حين يقترب ما نتظره، وإن الذاكرة تمتد حين يمكث ما نتذكره. وعلى النحو نفسه، حين أنشد قصيدة، وأنحرَّك من خلال الحاضر، يزداد الماضي بالمقدار نفسه الذي يتفلَّص فيه المستقبل. لذلك يجب أن نسأل ما الذي يزداد وما الذي يتفلَّص، وما هي الوحدة الثابتة التي تتبع لنا أن نقارن بين هذه المدد المتتوعة⁽⁶⁾.

لسوء الحظ، لا تحظى صعوبة المدد المتتابعة المقارنة إلا بدفعه إلى الخلف خطوة واحدة. وليس من الواضح ما المدخل المباشر الذي نستطيع سلوكه لهذه الانطباعات التي يفترض أن تبقى في العقل، ولا كيف نستطيع أن توفر مقاييساً ثابتاً للمقارنة التي رفض أن يمنحها لحركة النجوم.

يدعونا إخفاق أوغسطين في اشتغاله مبدأ قياس الزمان من انتشار الروح إلى أن نتناول مشكلة الزمان من جانب آخر، أعني من جانب الطبيعة والكون والعالم - وهذه تعبيرات تعتبرها متراوفة مؤقتاً - عارفين أننا علينا في الآخر أن نميز بينها، كما سنميز أيضاً بين نقاشهما التي نطلق عليها الآن من دون تمييز النفس والعقل والشعور. سنبين فيما بعد كم يكون من المهم لنظرية السرد أن يبقى كلا التناولين لمشكلة الزمان منفتحاً، بوساطة العقل وبواسطة العالم أيضاً. ويكمِّن التباس الزمانية، التي تستجيب لها العملية السردية بطرق متعددة، على وجه التحديد في صعوبة التوقف عند نهاية السلسلة كلتيهما، أي زمان النفس وزمان العالم. وهذا هو السبب في ضرورة ذهابنا إلى نهاية الطريق المسدود والإقرار بأن النظرية النفسية والنظرية الكونية تتبدلان عملية إخفاء إحداهما للأخرى بقدر ما تتطوّر إحداهما على الأخرى.

لكي نوضح زمان العالم، الذي يحقق التحليل الأوغسطيني في التعرف عليه، دعونا نصفي إلى أسطر، ونستمع من ورائه إلى أصداء كلمات أكثر قدماً، كلمات لم يستطع ذلك الأسطاغيري نفسه أن يسيطر على معناها. يحتاج الاستدلال ذو المراحل الثلاث الذي يفضي إلى التعريف

الأرسطي للزمان في الكتاب الرابع من الطبيعة أن تتم متابعته خطوة فخطوة⁽⁷⁾. يصرّ هذا الاستدلال على أن الزمان يرتبط بالحركة من دون أن يتماهى بها. ولهذا فإن المقالة الخاصة بالزمان تظل راسية في الطبيعة بطريقة تكون فيها الأصلة التي تعود للزمان لا ترقى به إلى مستوى «مبدأ» مكون، أي ذلك الشرف الذي لا يُعطى إلا للتغير وحده، الذي يتضمن حركة موضوعية⁽⁸⁾. وهذا الاهتمام الذي لا يزيد العبث بأولية الحركة على الزمان يتضح في تعريف الطبيعة نفسه عند أرسطو منذ الكتاب الثاني من «الطبيعة»: «الطبيعة مبدأ أو علة أولى للتحريك والسكنون فيما ينتهي إليه أصلاً، بحد ذاته، لا بصفة عرضية طارئة عليه» [219ب - 23].

لا ريب أن كون الزمان ليس بحركة شيء أشار إليه أرسطو قبل أوغسطين⁽⁹⁾. فالتغير (أو الحركة) يوجد في حالة كل ما يتغير (أو يتحرك)، بينما يوجد الزمان في كل مكان في كل شيء على السواء. يمكن أن يكون التغير سريعاً أو بطيئاً، بينما لا يمكن للزمان أن يتضمن السرعة، لثلا يكون مهدداً بأن يعرف بنفسه، ما دامت السرعة تنطوي على الزمان.

في المقابل، فإن البرهان الذي يصرّ على أن الزمان لا يخلو من حركة، وهو يدمّر طموح أوغسطين في تأسيس قياس الزمان في انتشار العقل وحده، يستحق أن يحوز على انتباها. يقول أرسطو: «حين ندرك الحركة فإننا ندركها والزمان معًا... وبالعكس أيضًا حين يعتقد أن بعضًا من الزمان قد انقضى، يبدو لنا أن حركة معينة أيضًا قد حدثت معه» [219أ - 7]. وهذا البرهان لا يضع تركيزاً خاصاً على فعالية العقل في الإدراك والتمييز، أو بعبارة أوسع، على الشروط الذاتية لوعي الزمان. الكلمة التي يتم التركيز عليها هي «الحركة». فإذا لم يكن هناك إدراك للزمان من دون إدراك للحركة، فلا وجود للزمان ذاته من دون وجود الحركة. وتؤكّد النتيجة المستخلصة من هذه المرحلة الأولى من البرهان الكلي هذا. «من الواضح، إذا، أن الزمان ليس هو بحركة ولا بمستقل عن الحركة» [219أ].

وتوقف الزمان على التغير (أو الحركة) هو نوع من الواقعة البدائية، وستكون المهمة لاحقاً هي تطعيم إنتشار النفس بطريقة ما بهذا الشئ الذي «يتسمى إلى الحركة». وتنتج الصعوبة الرئيسية للزمان من هذا تحديداً. لأننا لا نرى في البداية كيف سيمكن انتشار النفس من المصالحة مع زمان يتم تعريفه في الجوهر بوصفه « شيئاً يتسمى إلى الحركة» [219أ - 10].

وتبع المرحلة الثانية في إنشاء تعريف للزمان، ألا وهو تطبيق علاقة القبل والبعد على الزمان، من خلال نقل المقدار بشكل عام والمرور عن طريق المكان والحركة^[10]. فلكي يمهد أرسطو الطريق لهذا البرهان، يشير أولاً إلى علاقة المماثلة التي تجمع بين هذه الوحدات المتصلة الثلاث: المقدار والحركة والزمان. من ناحية، «تتماشى الحركة [الأفضل القول: تخضع : akolouthei] مع المقدار» [219أ10]، ومن ناحية أخرى، تمتد المماثلة من الحركة إلى الزمان: «أن الزمان والحركة يتلازمان دائمًا مع بعضهما» [219أ17]^[11]. والآن ما الاستمرار أو الاتصال إن لم يكن إمكان تقسيم المقدار عدداً لانهائيّاً من المرات؟^[12] فيما يتعلق بالعلاقة بين القبل والبعد، تكمن في علاقة الترتيب الناشئ عن قسمة مستمرة من هذا النوع. وهكذا لا توجد علاقة القبل والبعد في الزمان، إلا لأنها موجودة في الحركة، ولا توجد في الحركة، إلا لأنها توجد في المقدار. «إذًا، ما دام القبل والبعد باقيين في المقدار، فيجب أيضاً أن يبقيا في الحركة، بحيث تقابل هذه تلك. ولكن يجب أيضاً أن يقى التمييز بين القبل والبعد في الزمان أيضاً، لأن الزمان والحركة يطابق كل منهما الآخر دائمًا» [219أ15 - 18]. لقد اكتملت المرحلة الثانية من البرهان. وكنا قلنا من قبل إن للزمان علاقة بالحركة، ولكن بأي أوجه الحركة؟ بالقبل والبعد في الحركة. وسواء أكانت المصاعب في إقامة القبل والبعد في علاقة أو ترتيب معين، يعتمد على المقدار في ذاته، على الانتقال عن طريق المماثلة من المقدار إلى الحركة، ثم من الحركة إلى الزمان، فلا غبار على النقطة التي يثيرها هذا البرهان: ألا

وهي أن التعاقب، الذي ليس هو سوى القبيل والبعد في الزمان، هو ليس علاقة أولية بإطلاق. فهو يتولد عن المقارنة بعلاقة ترتيبية موجودة في العالم قبل وجودها في النفس⁽¹³⁾. ومن ناحية أخرى نصطدم هنا بشيء ما غير قابل للاختزال. فمهما كان العقل يسهم بالإمساك بالقبل والبعد⁽¹⁴⁾ - وقد نضيف أيضاً مهما كان العقل ينشئ على هذا الأساس من خلال فعاليته السردية - فهو يجد التعاقب في الأشياء قبل أن يباشره ثانية في نفسه. بينما العقل بالخصوص للتعاقب، بل بتجريمه ومعاناته، قبل تشكيله وإنائه.

المرحلة الثالثة من التعريف الأرسطي للزمان هي المرحلة الخامسة فيما لدينا من أغراض. فهي تكمل العلاقة بين القبيل والبعد بإضافة علاقة عددية لها. ومع تقديم العدد يكتمل تعريف الزمان: «أن الزمان ليس سوى هذا - أي عدد الحركة فيما يتعلق بالقبل والبعد» [219ب]⁽¹⁵⁾. يعتمد هذا البرهان، مرة أخرى، على صفة إدراك الزمان، ألا وهي قدرة العقل على تمييز نهايتي وفاصل بينهما. إذا فالنفس تلاحظ أن هناك آتین، ويمكن عد الفواصل التي يشير إليها هذان الآتان. وبمعنى من المعاني، فإن الثغرة التي يحدثها الآن، من حيث هو فعل من أفعال العقل شيء حاسم. «ما يحدده الآن (اللحظة) هو ما يبدو لنا أنه ماهية الزمان - لنتعتبر هذا أنه أمر مكتسب» [29أ219]. غير أن هذا لا يضعف أبداً الامتياز الذي تحظى به الحركة. وإذا كانت النفس ضرورية من أجل تحديد الآن (اللحظة) - أو بعبارة أدق: من أجل تمييز الآتات وعدتها - ولمقارنة الفواصل استناداً إلى وحدة ثابتة، فإن إدراك هذه الفروق يقوم على إدراك متصلات المقدار والحركة، وعلى علاقة التنظيم بين القبيل والبعد، التي «تبني» من تنظيم الاستفاضة بين ثلاثة متصلات متماثلة. من هنا يستطيع أرسطو أن يحدد أن الشيء المهم في تعريفه للزمان ليس بمحدود، بل هو عدد قابل للعد، ويُقال ذلك على الحركة قبل قوله على الزمان⁽¹⁶⁾. والت نتيجة أن تعريف أرسطو للزمان - وهو «عدد الحركة بحسب القبيل والبعد» [219ب2] - لا ينطوي على أية إشارة صريحة للنفس، برغم

استناده، في كل مراحل التعريف، إلى عمليات الإدراك والتمييز والمقارنة، التي ليست سوى عمليات نفسية.

ستناقش فيما بعد بأي ثمن يمكن لظاهراتية «الشعور بالزمان»، التي إن لم تكن ضمينة في تعريف أرسطو للزمان، فهي في الأقل في الاستدلال الذي يفضي إليه، أن تنتقل إلى التور، دون قلب للميزان فقط من أرسطو إلى أوغسطين مرة أخرى. وفي الحقيقة، ففي إحدى مقالاته الفرعية التي ذيل بها تعريفه للزمان، كان أرسطو أول من سلم بأن قضية تقرير ما «لو لم توجد النفس، هل سيوجد الزمان أم لا هي قضية يمكن طرحها وإنثارتها»⁽²¹⁾ - (22). أليست النفس، أو يحسن بنا القول أليس الذكاء، ضرورياً من أجل العد، وقبل كل شيء للإدراك والتمييز والمقارنة؟⁽¹⁷⁾ لكي نفهم رفض أرسطو تضمين أي تحديد لتعقل صوري (noetic) في تعريف الزمان، ينبغي لنا أن نتابع حتى النهاية المطلوب التي تجعل ظاهراتية الزمان، التي تفترحها مثل هذه الفعالية للتعقل الصوري للنفس، لا تستطيع أن تنقل المحور المبدئي لتحليل لا يولي أصلة معينة للزمان، إلا بشرط أن لا يضع موضع التساؤل اعتمادها العام على الحركة.

ما هي هذه اللوازم؟ إنها الشروط الواضحة أصلاً في التعريف الأولى للتغير (أو الحركة) التي تجذره في الطبيعة - مصدره وعلته. فالطبيعة، من خلال دعمها دينامية الحركة، تحفظ البعد الإنساني جداً للزمن.

لكي نعيد كل العمق للطبيعة *physis* ، لا بد لنا من أن ننتبه إلى ما يستقيه أرسطو من أفلاطون، برغم التقدم الذي تمثله لنا فلسفته عن الزمان قياساً بفلسفة أستاذة⁽¹⁸⁾. فضلاً عن ذلك، فيجب أن نغير أذناً صاغية لتلك الكلمة التي لا تفهـر، والتي وصلتنا مما وراء أفلاطون بمراحل، وقبل فلسفتنا بأسرها، برغم كل ما بذلناه من جهود لإنشاء ظاهراتية عن الشعور بالزمان، تلك الكلمة التي تعلمنا أنها لا تنتج zaman، بل هو الذي يحيط بنا ويغلف وجودنا ويسودنا بقوته الرهيبة. بهذا الصدد، كيف يمكننا أن

نغفل تلك الشذرة الشهيرة التي قالها أنكسموندر عن قوة الزمان، حيث ينظر إلى تغير الكون والفساد بوصفهما موضوعين خاضعين لـ«النظام الزمان»⁽¹⁹⁾.

ما زال بالإمكان سماع صدى هذه الكلمة القادمة من قلب العصور القديمة يتعدد لدى أرسطو في بعض مقالاته الصغرى التي أتحققها محققو كتاب «الطبيعة» بالكتاب الكبير عن الزمان. يتساءل أرسطو، في موضوعين من هذه المقالات المضافة ماذا يعني «الوجود في الزمان» (220ب32)، وما هي الأشياء «الموجودة في الزمان» (222ب16). ويجهد في تأويل هذين التعبيرين من الحياة اليومية بحيث يؤديان إلى معنى ينسجم مع تعريفه الخاص.

لكننا لا نستطيع القول إنه أفلح في فعل ذلك تماماً. لا شك أنه يقول إن الوجود في الزمان يعني أكثر من مجرد الوجود حين يوجد الزمان. فهو يعني «الوجود في العدد». والوجود في العدد يعني «احتواه» العدد (periekhetai) للوجود، «مثلاًما يحتوي المكان على الأشياء الموجودة في المكان» (221أ17). لدى الوهلة الأولى، لا يمضي هذا التفسير الفلسفى لتعابيرات الحياة اليومية أبعد من المصادر النظرية للتحليل السابق. غير أن هذا التعبير نفسه يمضي أبعد من التأويل المقترن. فتعادل القضية المطروحة الظهور، بقوة كبرى، بعد سطور قليلة في الصورة التالية: «الوجود الذي يحتويه الزمان»، وهو ما يبدو أنه يضفي على الزمان وجوداً مستقلاً، أعلى من وجود الأشياء المحتواة فيه (221أ28). ويقرز أرسطو، وكأن قوة الكلمات نفسها تحمله، أننا نستطيع القول إن «الأشياء تتأثر بالزمان» (221أ30)، وهو يقبل القول إن «الزمان يضعف الأشياء ويهونها، وإن الأشياء جمِعاً تشيخ عبر الزمان، وكل شيء يتلاشى بسبب مرور الزمان»⁽²⁰⁾.

ويتصدى مرة أخرى لحلّ هذا اللغز. «لأن الزمان بطبيعته علة الأضلال إلى حدٍ ما، ما دام هو عدد التغير ومقداره، والتغير يزيل ما هو

موجود» (221ب). لكن هل يفلح؟ من الغريب أنه يعود إلى اللغز نفسه بعد صفحات معدودة، تحت عنوان آخر: «من طبيعة كل تغير أن يغير الأشياء عن وضعها السابق (ekstatikon). ففي الزمان ثانية الأشياء كلّها إلى الوجود وتزول. ولهذا السبب سماه بعضهم «أحكام الأشياء»، لكن بارون الفيٹاغوري سماه الأجهل، لأننا فيه أيضاً ننسى، ووجهة نظره كانت الأصلح» (222ب16). وبمعنى من المعاني ليس في هذا من شيء غامض. إذ من الضروري حقاً القيام بشيء ما لجعل الأشياء تحدث وتطور. فإذا لم تتم تأدية شيء ما، فستنفرط الأشياء قطعاً، وسنعزّو نحن ذلك الدمار عن قصد إلى الزمان نفسه. كل ما يبقى من اللغز هو طريقة الكلام. «بقي أن الزمان لا يقوم حتى بهذا التغير، غير أن هذا النوع من التغير لا يقع إلا في إطار الزمان» (222ب25). لكن هل أزاح هذا التفسير وخرّ الألم التي يسبّها الزمان؟ فقط بقدر قليل، إذ ماذا يعني أن نقول لو أن فاعلاً ما كفّ عن الفعل، فإن الأشياء ستندفع؟ قد ينكر الفيلسوف أن الزمان في ذاته علة هذا السقوط، لكن يبدو أن الحكمة الصحيحة في القدم كانت ترى تواطؤاً بين التغير الذي يدمر - النسيان، الكبر، الموت - والزمان الذي يمزّ وحسب.

يجب أن يجعلنا إصرار هذه الحكمة الصحيحة في القدم على الإيضاح فلسفياً متباهين إلى عنصرين «غير قابلين للإدراك» يقنان وراء التحليل الأرسطي للزمان برمتها. والشيء الأول العسير على الإدراك هو الوضعيّة القلقّة والغامضة للزمان نفسه، الموزّع بين الحركة، التي يمثل وجهها من أوجهها، والنفس التي تميّزه وتلثم به. لكن الأصعب على الإدراك هو الحركة نفسها، كما يعترف أرسطو نفسه في الكتاب الثالث من الطبيعة (201ب33). لا تبدو «شيئاً لا يُحدّ» (201ب24) فيما يتعلق بالمعاني المتاحة للوجود والعدم؟ ثم ألبيت هي في الحقيقة غير قابلة للتحديد، ما دامت ليست بالقرة ولا بالفعل؟ وماذا نفهم حين نصفها بأنها «كمال أول لما هو بالقوة في ذاته» (201أ10)؟⁽²¹⁾

ليس الهدف من هذه الالتباسات التي تأتي في خاتمة غارتانا الوجيزة

على فلسفة أرسطو في الزمان أن تكون دفاعاً غير مباشر لصالح «علم النفس» عند أوغسطين. بل أصر على العكس من ذلك أن أوغسطين لم يفند أرسطو، وأن علم النفس لديه لا يمكن أن يكون بديلاً عن الكونيات، بل يجب أن يضاف إليها وحسب. والهدف من إثارة هذه الالتباسات الخاصة بأرسطو هو تبيان أنه لا يمضي قدمًا ضد أوغسطين بسبب قوة محاججاته وحدها، بل بالأحرى نتيجة لقوة الالتباسات التي تلزم قوة محاججاته نفسها. فعلاوة على إرساء الزمان في الحركة، كما تؤسس ذلك محاججاته، تشير الالتباسات التي تصب فيها هذه المحاججات إلى شيء ما حول إرساء الحركة نفسها في الطبيعة، تلك الحركة التي يهرب طراز وجودها غموضاً في المحاججة عرض له الكتاب الرابع من الطبيعة عرضاً في غاية الجمال.

هل يقدم هذا الانحدار نحو الهاوية، بازدراه ظاهراتيّة الزمانية، حسنة استبدال الكونيات بعلم النفس؟ أم أنها يجب أن نقول إن الكونيات لا تقل خطراً في تعويتنا عن علم النفس، تماماً كما أن علم النفس يعمينا عن الكونيات؟ تلك هي النتيجة المقلقة التي لا بد لنا أن نستخلصها برغم نفورنا من الركون إلى التناول الساعي إلى إقامة نسق.

إذا كان امتداد الزمان الطبيعي لا يمكن اشتقاده حقاً من انتشار النفس، فإن الاشتقاد العكسي مستحيل على النحو نفسه. وما يحول دونه هو ببساطة الهوة التي لا يمكن ردمها مفهومياً بين فكرة «الآن» بالمعنى الأرسطي وفكرة «الحاضر» كما فهمها أوغسطين. لا يتطلب «الآن» الأرسطي، لكي يكون ممكن التصور، إلا أن يقوم العقل بإحداث انقطاع في استمرارية الحركة، حتى يمكن للحركة أن تكون معدودة. وهذا الانقطاع يمكن أن يقع في أي مكان. وبالتالي تتساوى الآنات جمِيعاً في إمكانية أن تكون الحاضر. أما الحاضر عند أوغسطين، كما يمكننا القول اليوم بمتابعة بنفسست، فهو أي آن يعيشه المتكلم بوصفه «آن» منطقه. ومهما كان الآن الذي تم اختياره، فإن الحاضر لا يقل فرادة وتحديداً عن المنطوق الذي يحتويه. ولهذا الملمح

التمييزي نتيجتان بالنسبة إلى بحثنا. فمن ناحية، من وجهة نظر أرسطية، تكفي الانقطاعات التي يتمكن بواسطتها العقل من التمييز بين «آنين» لأن تحدد القبل والبعد على انفراد بفعل اتجاه الحركة من السبب إلى النتيجة. على هذا النحو، أستطيع القول إن الحدث (آ) يسبق الحدث (ب)، وإن الحدث (ب) يتبع الحدث (آ)، لكنني لا أستطيع البُث عموماً بأن الحدث (آ) هو ماضٍ، وأن الحدث (ب) مستقبل. ومن ناحية أخرى، من وجهة نظر أوغسطينية، لا يوجد المستقبل والماضي إلا من خلال علاقتهما بالحاضر، أي من خلال علاقتهما بالآن الذي يؤشره المنطق. فلا يكون الماضي قبلًا ولا المستقبل بعدًا إلا فيما يخص هذا الحاضر الذي يمتلك علاقة إحالة إلى ذاته، يشهد عليها فعل نطق شيء ما نفسه. ويستتبع ذلك من وجهة النظر الأوغسطينية هذه، أن القبل والبعد، أي علاقة التعاقب، غريبان عن مفاهيم الحاضر والماضي والمستقبل، وبالتالي عن جدل القصد والانتشار الذي طُعمت به هذه المفاهيم.

ذلك هو الالتباس الكبير في معضلة الزمان - على الأقل قبل كانت. ويكمن هذا الالتباس في داخل ثانية الآن والحاضر. وسنقول لاحقًا بأنه طريقة تؤكد العملية السردية هذا الالتباس وتحمله في الوقت نفسه إلى نوع من الحل الذي نسميه «شعريًا». وقد يكون من غير المجدي أن نبحث في الحلول التي يسهم بها أرسطو للالتبases الآن عن إشارة إلى نوع من المصالحة بين الآن الكوني والحاضر المعيش. لأن هذه الحلول عند أرسطو تبقى في إطار عالم فكري شكله تعريف الزمان بوصفه شيئاً له علاقة بالحركة. فإذا أكدت هذه الالتبases على الاستقلال النسبي للزمان عن الحركة، فإنها لن تفضي أبداً إلى استقلاله.

وكون الآن، أو «اللحظة»، يشكل المقوم الأساسي لنظرية أرسطو عن الزمان شيء تطرق إليه بوضوح الفقرة التي استشهدنا بها سابقاً. إذ يعتقد أن ما يحدده «اللحظة» هو الزمان - قد نفترض ذلك. لأنه فعلاً «اللحظة»، أو

الآن، أي نهاية القبل وبداية البعد. وما يمكن قياسه وعده هو الفاصل بين الآلين. بهذا الصدد، فإن فكرة «الآن» تمثل تماماً مع تعريف الزمان بوصفه متوقفاً على الحركة من حيث قوامه. فهي تعبير عن انقطاع ممكّن في الاستمرارية التي يشترك بها الزمان مع الحركة ومع المقدار بفضل المماثلة بين المتصلات الثلاثة.

واستقلال الزمان فيما يتعلق بجوهره، كما يتأكد ذلك في التباسات الآن، لا يضع اعتماد الزمان على غيره موضع المسائلة أبداً، وهذا ما يتعدد صداء في المقالات الصغرى المضافة التي تعنى بالآن. ونحن نسأل كيف يمكن للآن أن يكون بمعنى من المعاني دائماً هو نفسه، وبمعنى آخر دائماً هو غيره؟ يعتمد الحل دائماً على المماثلة بين المتصلات الثلاثة: الزمان والحركة والمقدار. فبفضل هذه المماثلة، يتماهى مصير الآن بمصير «ما يستمر». ويبقى هذا متماهياً معه في وجوده، برغم أنه «يختلف عنه من حيث التعريف». بهذه الطريقة، يكون كورسيكوس هو نفسه ما دام متصلة، لكنه يختلف عنه في اللوكيون، وحين يكون في السوق. «ويختلف الجسم المتصل، بقدر ما يكون هو نفسه هنا، وأخر هناك. لكن «الآن» (أو «لحظة») يتطابق مع الجسم المتصل، كما يتطابق الزمان مع الحركة». هكذا ينطوي الالتباس على شيء من السفطة عرضاً. غير أن الثمن الذي لا بد من دفعه هو غياب أي تأمل في الملامح التي تميز الآن عن النقطة⁽²²⁾. على أن تأمل أرسطو في الحركة، بوصفها تحويل ما هو بالقوة إلى فعل، يفضي إلى فهم للآن من شأنه أن يقدم، دون تصريح بالحاضر الأوغسطيني، فكرة معينة عن الحاضر المتصل بالحدث الذي يشكله تحقق ما هو بالقوة. ذلك أن درجة من «أولوية الآن الحاضر الذي يمكن أن يلمح في آن الجسم المتحرك فعلاً» تبدو شيئاً لإضفاء التمييز بين حركة «الآن» والطبيعة السكوتية الخالصة للنقطة، مما يلزمنا بأن نتحدث عن الآن الحاضر، وضمناً عن الماضي والمستقبل⁽²³⁾. وسنعرض لمزيد من ذلك لاحقاً.

يطرح الالتباس الثاني المتعلق بالآن مشكلة مماثلة. بأي معنى يمكننا القول إن الزمان «يكون متصلًا بالآن، ومنقسمًا به معاً» (220A5)? لا يتطلب الجواب، عند أرسطو، سوى علاقة بسيطة للقبل والبعد – فكل انقطاع في المتصل يعيّز ويوحد. هكذا لا تدين الوظيفة ذات الشقين للآن كانقطاع ورباطة معاً بشيء لتجربة الحاضر، وتستمد وجودها بالكامل من تعريف المتصل من حيث انقسامه اللاتهائي. مع ذلك، لم يغفل أرسطو صعوبة المحافظة، هنا مرة أخرى، على التماهي بين المقدار والحركة والزمان. إذ يمكن للحركة أن تتوقف، بينما لا يمكن للزمان ذلك. بهذا «يتماهى» الآن مع النقطة، لكنه ليس سوى نوع من التماهي (220A10). وفي الحقيقة، فإن الآن لا يقسم سوى ما هو بالقوة. لكن ما هي القسمة بالقوة التي لا يمكنها أبداً أن تتحول إلى فعل؟ لا يمكن أن ندرك إمكان تقسيم الزمان، إلا حين نأخذ الزمان كخط، بوصفه ساكناً من حيث التعريف. لذلك لا بد من وجود شيءٍ ما خاص في تقسيم الزمان من خلال الآن: ألا وهو قوته على ضمان استمرارية الزمان. ففي منظور كالذى يراه أرسطو، حيث يتم التركيز على اعتماد الزمان على الحركة، تكمن القوة الموحدة للآن في الوحدة الحركية للجسم المتحرك، الذي يظل، برغم مروره خلال عدد من النقاط الثابتة، هو الجسم المتحرك الواحد نفسه. لكن الآن الحركي الذي يتماهي مع وحدة حركة الجسم المتحرك يستدعي تحليلًا زمانياً خاصاً ينطوي المماثلة البسيطة التي ينطوي بفضلها الآن بطريقة ما مع النقطة. ألا يأتي هنا تحليل أوغسطين لتقديم يد المساعدة لتحليل أرسطو؟ ألا يجب أن نبحث في الحاضر الثالثي الأبعاد عن مبدأ الاستمرار والانقطاع الزمانى الخاص؟

في واقع الأمر، ليست تعبيرات «الحاضر» و«الماضي» و«المستقبل» بالألفاظ الغريبة عن معجم أرسطو، لكنه لا يريد أن يرى فيها مجرد تعين للآن ولعلاقة القبل والبعد⁽²⁴⁾. الحاضر، عنده، مجرد آن يتموضع. ذلك هو نوع الآن الحاضر الذي تشير إليه التعبيرات المستخدمة في اللغة اليومية، كما

تمت مناقشتها في الفصل [13] من الكتاب الرابع من الطبيعة⁽²⁵⁾. ويمكن بسهولة رد هذه التعبيرات إلى البنية المنطقية للمحاججة التي تزعم حل التباسات الآن. والفرق بين الآن غير المميز والآن متموضعاً أو الحاضر هو عند أرسطو لا يقلُّ وثافة صلة، من هذه الناحية، عن إحالة الزمان إلى النفس. إذ كما يتطلب الزمان المعدود واقعياً وجود نفس تميزه وتعدّ فيه الآيات فعلياً، كذلك يتطلب الآن المتعين آناً حاضراً ليشخصه. والاستدلال نفسه، الذي لا يتعرف إلا على المعدود في الحركة، التي يمكن أن توجد من دون وجود النفس، يتعرف أيضاً على الآن غير المميز، وذلك بالضبط بقدر ما يكون القبل والبعد فيه قابلين للعد.

لذلك ما من شيء لدى أرسطو يتطلب جدلاً بين الآن والحاضر، ما لم نكن الصعوبة التي يقرّ بها في المحافظة حتى النهاية على التطابق بين الآن والنقطة، في وظيفته ذات الشقين في التوحيد والتقييم. وبهذه الصعوبة بالذات يمكن أن يطعم بالأسلوب الأوغسطيني لتحليل الحاضر ثلاثي الأبعاد⁽²⁶⁾. وفي الحقيقة، لا يقوى، في مثل هذا التحليل، إلا حاضر مثقل بالماضي القريب والمستقبل الوشيك أن يوحد الماضي والمستقبل، ويميزهما في الوقت نفسه. لكن تميز الحاضر عن الآن، عند أرسطو، علاقة الماضي - المستقبل عن علاقة القبل والبعد من شأنه أن يهدد اعتماد الزمان على الحركة، وهو المبدأ الوحيد والأخير للطبيعة.

بهذا المعنى كان بإمكاننا القول إنه لا يوجد انتقال يمكن تصوره من تصور أوغسطيني إلى آخر أرسطي. بل يجب أن نقوم بقفزة إذا أردنا أن نعبر من تصور لا يكون فيه الآن الحاضر سوى تنوع واحد في اللغة العادبة لـ«اللحظة»، التي تنتهي انتهاء كلياً للطبيعة، إلى تصور يحيط فيه حاضر الانتهاء في المقام الأول إلى ماضي الذاكرة ومستقبل التوقع. ولا يقتصر الأمر على آناً يجب أن تقفز للعبور من منظور عن الزمان إلى آخر، بل يبدو أن كلا المنظوريين محكم بسد الطريق على الآخر⁽²⁷⁾. مع ذلك تتطلب

المصاعب الخاصة بكل منظور منها، أن يتصالح هذان المنظوران. ومن هذه الناحية تتضح النتيجة التي يجب استخلاصها من المواجهة بين أوغسطين وأرسسطو: ألا وهي أن مشكلة الزمان لا يمكن الإقدام على مقاربتها من جانب واحد وحسب، سواء أكان جانب النفس أو الحركة. إذ لا يستطيع انتشار النفس وحده أن ينبع امتداد الزمان، ولا دينامية الحركة وحدها أن تولد جدل الحاضر ثلاثي الأبعاد.

سيكون طموحنا فيما يأتي أن نبين كيف تسهم شعرية السرد في وصل ما يفصله التأمل. تحتاج شعريتنا السردية إلى التعقيد كما إلى المقارنة بين الشعور الداخلي بالزمان والتعاقب الموضوعي، بغية أن يفضي البحث إلى وساطة سردية بين التوافق المتنافر للزمان الظاهري والتعاقب المحض للزمان الطبيعي.

الفصل الثاني

الزمان الحدسي أم الزمان الخفي

هوسربل يواجه مكانته

لم تستند المواجهة بين زمان النفس لدى أوغسطين و زمان الفيزياء لدى أرسطو التباسية الزمان برمتها. ولم تظهر المصاعب المتأصلة في التصور الأوغسطيني عن الزمان إلى النور بعد. لقد كان تأولينا الكتاب العادي عشر من «الاعترافات» يتحرك جينة وذهاباً باستمرار بين ومضى برق البصيرة وظلمة التردّد وعدم اليقين. أحياناً يهتف أوغسطين: ها أنا أعرف، ها أنا آؤمن، وأحياناً أخرى يسأل: هل ظنت فعلاً بأنني رأيت شيئاً ما؟ هل أنهم حقاً ما أظنّ أثني رأيته؟ فهل يوجد سبب عميق يعلل لماذا لا يستطيع الشعور بالزمان أن يتخاطئ هذا التذبذب بين اليقين والشك؟

إذا كنت قد أزمعت اختيار استنطاق هوسربل في هذه المرحلة من البحث في التباسية الزمان، فذلك بسبب الطموح الرئيس الذي يبدو لي أنه يسم ظاهراتية الشعور الداخلي بالزمان لديه، ألا وهو جعل الزمان نفسه يظهر عن طريق منهج مناسب، وبهذه الطريقة يحرر الظاهراتية من أي التباس. غير أنّ هذا الطموح في جعل الزمان يظهر بذلك يصادف الأطروحة الكانتوية في

الجوهر عن خفاء الزمان، التي ظهرت لنا في الفصل السابق تحت اسم الزمان الفيزياوي، والتي تعاود الظهور في «نقد العقل المحسّ» تحت اسم «الزمان الموضوعي» - أي الزمان المستخدم في تعبيين الموضوعات. ولا يظهر الزمان الموضوعي، الذي هو الاسم الجديد للزمان الفيزياوي في الفلسفة الترنسدنتالية المتعالية، في ذاته أبداً عند كانت، بل يبقى دائماً افتراضاً مسبقاً.

ظهور الزمان: محاضرات هوسرل عن الشعور الداخلي بالزمان

تعرض مقدمة هوسرل لـ«ظاهرة الشعور الداخلي بالزمان» بالإضافة إلى الفقرتين 1و2 بوضوح لطموحه في وصف ظهور الزمان بذاته وصفاً مباشراً⁽¹⁾. وهكذا ينبغي فهم الشعور بالزمان بمعنى الشعور «الداخلي» (inneres). وفي هذا النعت الفريد يلتقي اكتشاف ظاهرة الشعور بالزمان والتباسها معاً. فوظيفة استبعاد الزمان الموضوعي هي إنتاج هذا الشعور الداخلي، الذي سيكون مباشرة شعوراً زمانياً (تعبر اللغة الألمانية تعبيراً واضحاً عن طريق استعمالها اسمًا مركباً *Zeitbewusstsein*) عن غياب أية فجوة بين الزمان والشعور). لكن ما الذي يتم استبعاده فعلاً عن ميدان الظهور تحت اسم الزمان الموضوعي؟ هو على وجه الدقة زمان العالم الذي أظهر كانت أنه افتراض قبلي في أي تحديد لأي موضوع. وإذا كان هوسرل قد دفع استبعاد الزمان الموضوعي إلى قلب النفس بوصفه علم الموضوعات النفسية⁽²⁾، فذلك لكي يجدد zaman الامتداد (وينبغيأخذ هذه الكلمة بمعنى الفاصل، أو الانقطاع الزمني) بحيث يظهران في ذاتهما⁽³⁾. ولا يكفي هوسرل بحصر نفسه في جمع الانطباعات الأولى، التي هي تجارب عادية، بل يسلك سلوكاً نقدياً من البنية التي تمثلها. وقد يطلق أيضاً اسم معطى على «الزمان المحايث لدفق الشعور» (ص 53)، غير أنَّ هذا المعطى لا يشكل أبداً أي مباشر، أو بالأحرى أنَّ المباشر لا يعطي مباشرة. بدلاً من ذلك، لا بد من هزم المباشر بثمن باهظ، هو ثمن تعليق «جميع الافتراضات القبلية

المتعلالية حول الموجودات» (ص22).

هل هوسرل قادر على تسليد هذا الشمن؟ لن نستطيع الإجابة عن هذا السؤال إلا إذا بلغنا نهاية المقطع الثالث من «ظاهراتية الشعور الداخلي بالزمان»، التي تدعو إلى إحداث تغيير جذري عميق في منهج الاستبعاد. ولكن يمكن أن نلاحظ أن الظاهراتي لا يستطيع تحاشي الاعتراف، على الأقل في بداية مشروعه، بشيء من الترافق بين «دفق الشعور» و«الدفق الموضوعي للزمان»، أو مرة أخرى بين «الواحد بعد الآخر» في الزمان المحايث، وتعاقب الزمان الموضوعي، أو بعبارة أخرى بين متصل الواحد ومتصل الآخر، كما بين تعددياتهما الخصوصية. سنواجه فيما يأتي باستمرار التجانسات القابلة للمقاييسة، برغم أن تحليل الزمان المحايث لا يمكن تشكيله دون اقتباسات متكررة من الزمان الموضوعي الذي تم استبعاده.

ويمكن فهم ضرورة هذه الاقتباسات إذا وضعنا في حسباننا أنَّ هدف هوسرل ليس سوى استخراج «هيولانية» (مادية) الشعور⁽⁴⁾. فإذا لم تُرِدْ أن نحكم على هذه الهيولانية بالصمت، إذا يجب أن تُعدَّ من بين المعطيات الظاهراتية «فهم الزمان أو التجارب العميشه التي يبدو فيها الزمانى بالمعنى الموضوعي» (ص24). وهذه الفهوم هي التي تسمح بالخطاب عن الهيولاني، أو الرهان الأعلى لظاهراتية الشعور الداخلي بالزمان. وبخصوص هذه الفهوم، يصر هوسرل على أنها تعبر عن سمات التنظيم في الزمان المحسوس، وأنَّها تنفع كأساس لتشكيل الزمان الموضوعي نفسه⁽⁵⁾. لكننا قد نتساءل ما إذا كان على الفهوم لكي تخرج الهيولاني من الصمت أن تقتبس من تحديدات الزمان الموضوعي المعروفة قبل استبعاده⁽⁶⁾. وهل لنا أن نستخدم تعبير «محسوس في الوقت نفسه»، إذا لم نكن نعرف شيئاً عن التزامن الموضوعي، وعن المسافة الزمانية، إذا لم نكن نعرف شيئاً عن التساوي الموضوعي بين الفواصل الزمنية؟⁽⁷⁾

يصبح هذا السؤال ملحاً حين نضع في الاعتبار القوانين التي تغطي،

عند هوسرل، السلسلة الزمنية المحسوسة. وهو لا يشك على الإطلاق بأن «الحقائق القبلية» (ص 29) تنتهي إلى هذه الفهوم، التي هي نفسها متصلة في الزمان المحسوس. ويستمد من هذه الحقائق القبلية قلبية الزمان، ألا وهي «أن التنظيم الزمني الثابت هو تنظيم سلسلة لا نهاية ذات بعدين، 2 - أنَّ الزمانين المختلفين لا يمكن أن يتطابقا أبداً، 3 - أنَّ علاقتها ليست علاقة تزامنية، 4 - أنَّ هناك تنافذية ينتهي فيها لكل زمان سابق ولما بعد، الخ.. وهذا هو ما يتعلّق بالمقدمة العامة» (المصدر نفسه). لذلك فإن رهان هوسرل أنَّ القبلي الزمني قابل للتوضيح «عن طريق تقصي الشعور بالزمان، عن طريق إضاءة تشكيله الجوهرى، وربما أيضاً عن طريق وضع محتوى الفهم وشخصيات الفعل المتصلة بالزمان على نحو خاص، وهي المحتوى والشخصيات التي يراد لها في الجوهر قوانين قلبية للزمان» (المصدر نفسه، التأكيد منه).

لم يبدُ كون إدراك الديمومة لا يكُفُّ أبداً عن افتراض ديمومة الإدراك مصدر إزعاج لهوسرل بأكثر من كونه قانوناً عاماً لكل ظاهراتية، بما فيها ظاهراتية الإدراك، ألا وهي تحديداً أنه من دون ألفة قلبية بعالم موضوعي سي فقد اختزال هذا العالم نفسه أساسه المخاص. والقضية المطروحة هنا هي الفهم العام لهذا التعليق بين قوسين، فهو لا يطمس أي شيء على الإطلاق، بل يكتفي بإعادة توجيه أنظارنا، دون أن فقد مرأى ما نعلمه بين قوسين. بهذا المعنى، يمكن قلب المحايثة في تغيير الإشارة، كما يعرض هوسرل لذلك في كتابه «أفكار»، ج 1، الفقرة 32. لا يستبعد تغيير الإشارة استعمالنا الكلمات نفسها - وحدة الصوت، الفهم، الخ - حين تنتقل نظرتنا من الصوت الذي يتواصل إلى «نطْ كيفيَّة»⁽⁸⁾. لكن الصعوبة تتضاعف وتترکب في حالة الشعور الداخلي بالزمان بقدر ما تؤدي الظاهراتية اختزالها على إدراك مَا كان قد اختزل أصلاً من المدرك إلى المحسوس، لكي تتحفَّر عميقاً حتى الطبقات السفلية من هيولانية أزيج عنها نير التعلق الصوري noetic. مع

ذلك، لا سبيل لنا لتطوير مثل هذا البحث الهيولاني إلا عن طريق اختزال في داخل اختزال. والوجه المقلوب لهذه الاستراتيجية هو تنازل المتGANسات وتواحد الفموض في الجهاز الاصطلاحي، الذي أبقى عليه التشتت باشكالية الموضوع المدرك تحت حذف القصدية عن طريق الإضافة *ad extra*. ومن هنا تأتي مغالطة مشروع يقوم على تجربته الخاصة التي يخبرها.

لا تبدو هذه القضية الملتبسة نتيجة إخفاق كامل لظاهراتية الشعور الداخلي بالزمان، بل نتيجة الالتباسات التي هي الثمن الباهظ الذي لا بد من تسديده لحيازة تحليل ظاهراتي يزداد نقاوة باستمرار.

واضعين نصب أعيننا هذه التعقيدات المتشابكة، ننتقل الآن إلى الاكتشافين الكبارين اللذين قاموا بهما ظاهراتية الزمان عند هوسرل، وهما وصف ظاهرة الاستبقاء *retention* ونظيرتها المقابلة لها الاستدعاء *protention* والتمييز بين الاستبقاء (أو التذكر الأولي) والاستجمام *recollection* (أو التذكر الثاني).

لكي يبدأ هوسرل تحليله للاستبقاء، يوفر لنفسه دعم إدراك موضوع ما عديم الأهمية بقدر الإمكان، كصوت معين مثلاً، وبالتالي شيء يمكن تشخيصه بالاسم نفسه سواء أدى على كونه صوتاً فعلاً أو على كونه مثلاً على صوت معين⁽⁹⁾. وهذا شيء لا يزيد هوسرل اعتباره موضوعاً مدركاً، ووضع أمامي، بل هو موضوع محسوس. فبسبب طبيعته الزمانية، ليس الصوت سوى حدوثه نفسه، سوى تعاقبه واستمراره، وسوى زواله⁽¹⁰⁾. من هذه الناحية، فإن مثل أوغسطين عن إنشاد بيت شعري من ترنيمة (الله خالق كل شيء) بمقاطعها الثمانية المتعاقبة بين الطول والقصر، قد يقدم، إذاً كما قد أحسنا فهم هوسرل، موضوعاً معقداً للغاية بحيث يصعب استبقاؤه في المرحلة المحايثة. ويصبح قول الشيء نفسه، فيما يتعلق به هوسرل نفسه، عن مثل اللحن الذي لا يتعدد هوسرل في وضعه خارج مجال التحليل. يعطي هوسرل لهذا الموضوع الأصغر - أي الصوت الذي يتواصل - الاسم الغريب

التالي : *Zeitobject* ، الذي يترجمه جيرار غرانييل ترجمة صحيحة على أنه «الموضوع الزماني» بمعنى التأكيد على طبيعته غير العادية⁽¹¹⁾ . هكذا يكون الوضع كالتالي . من ناحية ، يفترض أن الزمان الموضوعي قد مورس عليه الاختزال ، وأن الزمان يبدو تجربة معيشة ، ومن ناحية أخرى ، إذا أردنا تجنب اختزال الخطاب عن الهيولى إلى الصمت ، فإن من الضروري تلقي الدعم من شيء ما مدرك . وسيقول المقطع الثالث ما إذا كان الجانب المتبقى من الموضوع الزمني يجب تعليقه بين قوسين ، من أجل الوصول إلى الغاية القصوى في عملية الاستبعاد هذه . وحتى حينئذ فإن الموضوع الزمني بوصفه موضوعاً مختصلاً هو الذي يوفر للبحث غايته . وهذا الموضوع الزمني الذي يؤشر إلى ما يجب تشكيله في عالم المحاجة الخالصة ، وهو تحديداً الديمومة ، بمعنى استمرار الشيء نفسه من خلال تعاقب الأطوار الأخرى . قد نرثي لفموضع هذا الكيان الغريب ، لكننا مع ذلك ندين له بتحليل للزمان هو في حقيقته تحليل للديمومة بمعنى الاستمرار ، أي «الاستمرارية منظوراً إليها في ذاتها» (ص43) ، وليس مجرد تعاقب بسيط .

ويتمثل اكتشاف هوسرل هنا في أن «الآن» لا يتم تقصيرها إلى لحظة نقطة ، بل هو يتضمن فصدية مستعرضة أو طولية (بمعنى مقارنتها بالقصدية المتعالية التي تؤكد ، في الإدراك ، على وحدة الموضوع) ، التي يكون بسببيها في الوقت الواحد نفسه استدعاة واستبقاء للظهور الكوني الذي كان قد مر به توأ (soeben) ، وكذلك استدعاة للتطور المحايث . وهذا الاكتشاف هو الذي يتبع له أن يتخلص من أي نوع من الوظيفة التركيبية (حتى الخيال ، وفقاً لبرناتانو) المضافة إلى نسخة كلية . و«الواحد بعد الآخر» الذي صيغ لدى كانط كما سترى لاحقاً ، هو بالطبع المقوله الجوهرية لظهور الموضوعات الزمنية . لكننا يجب أن نفهم من الاستمرار وحدة الديمومة (Dauereinheit) للصوت ، التي يفترض اختزالها إلى حالة معطى هيولاني خالص (بداية الفقرة 8) . «إنه ببدأ ويقف ، ووحدة ديمومته بأسرها ، وحدة العملية كلها التي يبدأ فيها

وينتهي، «تتابع» حتى النهاية في الماضي البعيد جداً» (ص44). هنا لم يعد هناك شك بأنّ المشكلة تتعلق بالديمومة في ذاتها. وليس الاستبقاء المذكور هنا وحسب سوى اسم للحل المبحوث عنه.

من هنا فصاعداً يمكن فن الوصف الظاهري في تحويل الانتباه من الصوت الذي يمكن إلى طراز استمراره أو كييفيته. ومرة أخرى ستبوء المحاولة بالإخفاق، إذا كان المعنى الهيولاني الخالص مجرداً عن الشكل ولا وصف له. وفي الحقيقة، فإننا أستطيع أن أدعو الشعور بالصوت في بدايته «الآن»، وأستطيع أن أتكلّم عن «استمرار الأطوار» بوصفه «القبل» (vorhim)، وأستطيع أن أتكلّم عن الديمومة بكماليتها بوصفها «ديمومة منقضية» (المصدر نفسه). وإذا لم يكن بوسع «الهيولاني» أن يبقى صامتاً، فيجب أن نتخدّل أساساً لنا، كما يفعل أوغسطين حين يشتبك مع الشكّيين، استيعاب اللغة اليومية وتوصيلها، وبالتالي المعنى المتداول لكلمات مثل: «يبدأ»، «ويستمر»، «ينتهي»، «يبقى»، وكذلك دلاليات أزمنة الأفعال وظروف الزمان وحروف الوصول الدالة على الزمان (من أمثل: «ما زال» و«طالما» و«الآن» و«قبل» و«بعد» و«خلال»... الخ). ولسوء الحظ، لا يتوقف هوس رجل عن تأمل الصفة الاستعارية غير القابلة للاختزال لأكثر الألفاظ التي يقوم عليها الوصف أهمية: «يسيل»، «طور»، «ينقضي»، «يتواصل»، «يتلاشى»، «فاضل»، ولا سيما ثنائية «العي - الميت» باستخدامها قطبياً «في نقطة إنتاج الحاضر» (ص45)، وللديمومة المنقضية ما أن تتلاشى في الفراغ. وكلمة «استبقاء» (retention) كلمة استعارية حيث تدلّ على الاحتفاظ بشيء: «في هذا التلاشي، أحافظ بالصوت، وأتشبّث به في «استبقاء» له، وما بقي الاستبقاء يتّسبّب بالصوت، فستكون له زمانيته الخاصة. فهو ما زال بعينه، وديمومته ما زالت كما هي بعينها» (ص44). وبرغم صمت هوس رجل عن هذه النقطة، فنحن نستطيع أن نقبل، بقدر ما يهم الأمر المفردات الغنية المطبقة على طراز الديمومة نفسه، أنّ اللغة العادبة تقدم مصادر لا يشوبها شك

للتخليل الهيولاني، لسبب بسيط هو أن الناس لم تنقطع يوماً عن الحديث عن الموضوعات وحسب، بل كانت تحيط دائمًا بالاهتمام، حتى لو كان هامشياً ومختلطًا، أنماط ظهور الموضوعات، في أثناء عملية تغييرها. لم تكن الكلمات غائبة دائمًا. وحين تعوزنا المفردات الحرفية، تساعدنا الاستعارة بوصفها محطة ترحيل، حاملة معها مصادر الابتكار الدلالي. بهذه الطريقة، تقدم اللغة استعارات مناسبة للتدليل على الاستمرار في الديمومة المنقضية، وكلمة «استبقاء» نفسها الشاهد بامتياز على ملاءمة اللغة العادمة حتى في استعمالها المجازي.

يستدعي هذا المزاج من الإقدام والتردد في عملية الاستبعاد نقاشاً مناسباً، ستتابعه لاحقاً حين نعطف إلى كانط. فالآلفاظ المتراءفة والغامضة التي يتسامح معها - بل ربما يتطلبيها - هي الثمن الذي يجب سداده لاكتشاف الاستبقاء التفيس. وفي الحقيقة، ينبع هذا الاكتشاف من تأمل في المعنى الذي يجب إعطاؤه لكلمة «ما زال» في التعبير: «ما زال الصوت يتردد». تعني «ما زال» أنه هو عينه وأخر. «الصوت ذاته هو نفسه، ولكن بالطريقة التي يبدو فيها، فإن الصوت مختلف باستمرار» (ص45). وقلب المنظور من الصوت إلى «طراز ظهوره» يحمل معه جانب الآخرية إلى الصدارة ويحوّله إلى لغز.

تهتم السمة الأولى التي تقدمها هذه الآخرية، التي تتوقف عندها القوة التاسعة، بالظاهرة المزدوجة عن الوضوح المتناقض لإدراك الأطوار المنقضية والتراكم المتزايد أو المتلاشي للمحتويات المستعادة. «حين يتحرك الموضوع الزمني إلى الماضي، فإنه ينسحب إلى ذاته، وبالتالي يصير مجهولاً أيضاً» (ص47). لكن ما يريد هوسرل أن يحافظ عليه، مهما كان الثمن، هو الاستمرار في ظاهرة الانقضاض والانسحاب والتحول إلى شيء مجهول. فالآخرية المميزة للتغير الذي يؤثر على الموضوع في كيفية انقضائه ليست اختلافاً يستبعد الهوية. بل هي نوع خاص من التبدل بإطلاق. رهان هوسرل

البعيد هو أنه كان يجب أن يبحث في «الآن» عن نمط معين من القصدية التي لا تتجه نحو مترابط متعال، بل نحو الآن التي انقضت «توأ». وفضيلة هذه «الآن» هي أنها تستبقيه الآن بطريقة تولد فيها من نقطة الآن الحالية للطور الذي انقضى حاضراً ما يسميه غرائلن «الآن الكبري» (ص 55) للصوت في ديمومته بأسرها.

هذه القصدية الطولية وغير المُموضعة هي التي تضمن استمرار الديمومة وتحافظ على المطابق في الآخر، وحتى حين يصبح أثني لا أستطيع أن أعي هذه القصدية الطولية، التي تولد الاستمرارية، دون استهداء بموضع واحدي، فإن من الصحيح أنَّ هذه القصدية، وليس القصدية المُموضعة التي قدمت خلسة في التشكيل الهيولي، هي التي تضمن استمرار النقطة الحالية في الحاضر الممتد للديمومة الواحدية. ولو لم تكن هذه الحال حقاً، لما كان الاستبقاء يشكل ظاهرة خاصة جديرة بالتحليل. فالاستبقاء على وجه الدقة ما يتمسك بالنقطة الحالية وسلسلة الاستبقاءات المرتبطة بها. ومن حيث العلاقة بالنقطة الحالية، يكون «الموضوع في طراز ظهوره» دائماً آخر. ولذلك فوظيفة الاستبقاء هي ثبيت هوية النقطة الحالية والموضوع الضمني الذي لا يشبه النقطة. هكذا يمثل الاستبقاء تحدياً لمنطق المطابق والآخر، وهذا التحدي هو الزمان. «يبدو كل وجود زماني في طراز تغير سياق باستمرار، والموضوع في هذا الطراز السياق هو دائماً آخر في هذا التغيير، لكننا مع ذلك ما زلنا نقول إن الموضوع وكل نقطة من زمانه وهذا الزمان نفسه هما شيء واحد مطابق لذاته» (ظاهراتية الشعور بالزمان، ص 47). لا تكمن المفارقة في اللغة وحدها: «لكننا مع ذلك ما زلنا نقول...»، بل تصير المفارقة أوسع نطاقاً في المعنى المزدوج الذي سيكون من الآن فصاعداً من الضروري أن يعزى للقصدية نفسها، بالاعتماد على ما إذا كانت تدل على علاقة الشعور بـ«ما يبدو في وضعه الشكلي» أو ما إذا كانت تدل على العلاقة بما يبدو في ذاته، وهو الموضوع الإدراكي المتعالي (ص 47 - 48).

تشير هذه القصدية الطولية إلى ابتلاع الجانب المتسلسل لتوالي الآنات، التي يسميها هورسل بـ«الأطوار» (أو النقط) في استمرارية الديمومة. وإننا لنعرف شيئاً واحداً عن هذه القصدية الطولية: «فيما يتعلق بالظواهر السيالية، نحن نعرف أنها استمرارية التحولات الدائمة التي تشكل وحدة لا انفكاك لها، ولا تنقسم إلى أجزاء يمكن أن تكون في ذاتها، ولا تنجزا إلى أطوار، أو نقاط استمرارية تقوم في ذاتها» (ص48). ما يتم التأكيد عليه هنا هو استمرارية الكل أو شمولية المتصل، وذلك ما تدلّ عليه كلمة الديمومة (Dauer) نفسها. ما يعنيه الاستمرار والبقاء هو أن شيئاً ما يظلّ ما هو في تغييره المتواصل. لذلك لم تعد الهوية التطابقية التي تنتج عن هذا هوية منطقية، بل هي على وجه التحديد هوية تطابقية لشمولية زمانية⁽¹²⁾.

والمقصود من الشكل الذي تضمنته الفقرة العاشرة هو أن يساعدنا فقط على أن نتصور من خلال تمثيل خطٍّي تركيب الآخرية التي تميز التوالي البسيط وهوية الاستمرار الناتجة عن الاستبقاء⁽¹³⁾. ما يهم في هذا الشكل، لا أن التقدم في الزمان يمثله خط (O-E)، بل هو أنَّ هذا الخط نفسه - وهو الخط الوحيد الذي يتأمله كانط - يعني أن يضاف إليه الخط المترافق 'OE' ، الذي يمثل «الحركة النازلة إلى أعماق الماضي»، والخط العمودي 'EE' ، الذي يربط في كل نقطة من نقاط الديمومة سلسل اللحظات الحاضرة بالحركة النازلة. يمثل هذا الخط اختلاط الحاضر بأفق الماضي في استمرارية الأطوار. ما من خط يمثل الاستبقاء في ذاته، بل إن الكل الذي تشكله هذه الخطوط الثلاثة يقدم لنا تمثيلاً صورياً للاستبقاء. هكذا يكون يوسع هورسل أن يزعم في نهاية الفقرة العاشرة أنَّ «الشكل يوفر صورة كاملة للاستمرارية المزدوجة لأنماط التدفق» (ص50).

يتمثل العيب الأساسي في هذا الرسم البياني في أنه يدعى بعطاء تمثيل خطٍّي لتكوين غير خطٍّي. أضف إلى ذلك أنه لا توجد طريقة لرسم خط التقدم في الزمان، بينما يتم في أثناء تقديم الطبيعة المتواالية للزمان وموقع كل

نقطة زمانية على الخط. والحقيقة أن هذا الشكل يثري التمثيل الخطى للزمان بإضافته له الخط المنحرف للتلاشى والخط العمودى للعمق لكل لحظة. بهذه الطريقة، يستأصل الرسم البيانى ككل بإكماله مخطط التوالى الامتياز والاحتكار اللذين حظي بهما التوالى في تصوير الزمان الظاهراتى. ويظل صحيحاً أن الشكل يخنق، من خلال رسمه سلسلة من النقاط الحدية، في توفير شكل للمضمون الاستباقائى للنقط المصدريه. وبوjis العباره، يخنق في تصوير هوية ما يبتعد ويتشوئ في الأعماق، الذي من خلاله يتم بطريقة فريدة تضمين اللحظات التي أصبحت أخرى في كثافة اللحظة الحاضرة. وفي حقيقة الأمر، لا يوجد شكل كافٍ للاستبقاء أو للوساطة التي يؤديها بين اللحظة والديومة⁽¹⁴⁾.

بالإضافة إلى ذلك، فإن المصطلحات التي يستعملها هوسرل لوصف الاستبقاء ليست أقل عدم ملاءة من هذا الرسم البيانى، الذي ربما كان علينا الإسراع إلى نزعه من أذهاننا. ولا شك أنّ هوسرل يحاول أن يخصص الاستبقاء في علاقته بالانتباع الأصيل عن طريق استخدام كلمة (تعديل). وكانقصد من اختيار هذه الكلمة أن تدل على أنّ امتياز أصلية كل حاضر جديد يمتد إلى سلسلة من اللحظات يحتفظ بها بعمقها رغم ابتعادها. ويستطيع ذلك أنّ خط الاختلاف لم يعد بالإمكان رسمه بين نقطة الحاضر الدقيق وكل ما توقف دفقه سابقاً وانقضى، بل بين الحاضر القريب والماضي بشكل عام. وسيتبين أثر ذلك كله حين يتم التمييز بين الاستبقاء والاستذكار، الذي هو المطلب الضروري للاستمرارية بين الانتباع الأولي والتعديل الاستباقائي. ولكن منذ الآن، يمكن التأكيد أنّ الحاضر والماضي القريب يتبدلان الانتماء إلى بعضهما، وأنّ الاستبقاء هو حاضر موسع لا يضمن استمرارية الزمان فحسب، بل الانشار الملطف على الدوام للخاصية الحدسية لنقطة المصدر على كل ما تستعيده اللحظة الحاضرة فيه أو تحته. يدعى الحاضر نقطة مصدر لأنّ ما يتوقف دفقه على وجه التحديد «لا يزال» يتميّز إليه. فالبداية بداية في

الاستمرار. وهكذا فالحاضر نفسه «هو استمرارية في نمو مستديم، استمرارية الماضي»^(*) (ص49). كل نقطة في الديمومة هي نقطة من استمرارية أنماط مرور الحركة، ويشكل تراكم جميع هذه النقاط المستديمة استمرارية العملية برمتها⁽¹⁵⁾.

يكمن المعنى الكامل لسجل هوسربل ضدّ بريتناو هنا. فليست هناك حاجة لإضافة رابطة خارجية - حتى لو كانت رابطة خيالية - إلى سلسلة الآيات لتوليد الديمومة. وتسمم كل نقطة في هذا من خلال توسعها حتى تصير ديمومة⁽¹⁶⁾.

واتساع النقطة المصدر إلى ديمومة هو ما يضمن اتساع الخاصية الأصلية التي يتمنع الانطباع المميز للنقطة المصدر إلى أفق الماضي. وأثر الاستبقاء لا يقتصر على ربط الماضي الماثل بالحاضر، بل لنقل جانبه الحدسي إلى هذا الماضي. وهكذا يتلقى «التعديل» معنى ثانياً. فليس الحاضر وحده يتعدل إلى حاضر قريب، بل يعبر الانطباع الأصلي نفسه إلى الاستبقاء. «يتغير حاضر الصوت إلى ماضٍ للصوت. ويتذبذب الشعور الانطباعي الدائم، يعبر إلى شعور استباقي هو دوماً جديداً» (ص51). غير أنّ الانطباع الأولى لا يعبر إلى الاستبقاء إلا بصورة «تلاشٍ» تدريجي⁽¹⁷⁾. وفي تدريجي، يجب أن يحال تعبير «استبقاء الاستبقاءات» إلى هذه السلسلة أيضاً، وكذلك تعبير «سلسلة متواصلة من الاستبقاءات التي تنتهي إلى نقطة البدء». وحين تدفع كل «الآن» جديدة «الآن» السابقة في الماضي القريب، تجعل منه استبقاء له استبقاءاته الخاصة. وتعبر هذه القصدية من الدرجة الثانية عن التغيير المستمر للاستبقاءات الأقدم بالاستبقاءات الأقرب، وهذا ما يتسبب في التباعد الزمني: «كل استبقاء هو في ذاته تعديل متواصل يحمل في ذاته، وبمعنى ما، بصورة سلسلة من التدرجات المتلاشية، ترات الماضي» (المصدر نفسه)⁽¹⁸⁾.

(*) الماضي: هنا جمع الماضي.

إذا كان طموح هوسرل، حين ابتكر فكرة التعديل هو حقاً بسط جدوى الخاصية الأصلية التي تنتهي للانطباع الحاضر على الماضي القريب، فإن أهم مضمون في ذلك هو أنَّ أفكار الاختلاف والآخرية والسلبية المعبَّر عنها بصيغة «لم يُعد» ليست بأولية، بل تستمد وجودها، بدلاً من ذلك، من فعل التجرييد الذي تؤديه على الاستمرارية الزمنية النظرة التي تتوقف عند اللحظة، وتحوله من نقطة مصدرية إلى نقطة حدية. وتؤكد إحدى السمات التحوية لفعل الكينونة «يكون» to be هذه الوجهة. إذ يمكن، في الحقيقة، تصريف فعل الكينونة في الزمان الماضي (وفي زمن المستقبل أيضاً) دون إدخال نفي أو سلب. فالأفعال «يكون» و«كان» و«سيكون» هي تعبيرات إيجابية على نحو تام بحيث تشير في اللغة إلى أسبقية فكرة التعديل على فكرة النفي، على الأقل في تشكيل التذكر الأولي⁽¹⁹⁾. ويصبح الشيء نفسه على الطرف «ما زال» [الذي هو في اللغة العربية: من الأفعال الناقصة]. ذلك لأنَّ استعماله يعبر بطريقته الخاصة عن لصق الماضي القريب بالشعور بالحاضر. وهكذا فإن فكرتي الاستبقاء والتعديل القصدي تعييان الشيء نفسه. والتذكر الأولي هو تعديل إيجابي للانطباع، وليس شيئاً مختلفاً عنه. وبالمقارنة مع تمثيل الماضي (استحضاره) من خلال الصور، يشتراك التذكر الأولي مع الحاضر المعيش بإيشار الأصيل، وإن يكن في صيغة ضعيفة باستمرار. «لا يمكن لحدس الماضي أن يكون ترميزاً، بل هو شعور أصيل» (ص53)⁽²⁰⁾.

ولا يعني هذا استبعاد كوننا في تفكيرنا نوقف الدفق الاستيقاني، فهو أننا عزلنا الحاضر، فسيطر الماضي والحاضر وهو يستبعدان بعضهما. لذلك من المشروع أن نقول إن الماضي لم يُعد، وإن «الماضي» و«الآن» يستبعد كل منهما الآخر. «ما هو الشيء» عينه تطابقاً يمكن أن يكون «الآن» ومن الماضي، غير أن ذلك يحصل فقط لأنَّ دام بين الماضي والآن» (ص57). وهذا العبور من «كان» إلى «لم يُعد»، والطريقة التي يتداخل بها الواحد بالآخر، تعبَّر عن المعنى المزدوج للحاضر، بصفته نقطة مصدرية من جهة،

حيث يدشن استمرارية استباقائية، وكنقطة حدية، تجردت من الانقسام اللامتناهي للمتصل الزماني من جهة أخرى. ت THEM نظرية الاستبقاء في بيان أن «لم يعد» تخرج من «كان»، وليس العكس، وأن التعديل يسبق الاختلاف. واللحظة، بمعزل عن قدرتها على بده السلسلة الاستباقائية، هي مجرد نتيجة للتجريد المستخلص من استمرارية هذه العملية⁽²¹⁾.

وهذا التمييز بين التذكر الأولي والتذكر الثانوي، الذي يدعى أيضاً الاستدعاء (Wiederinnerung)، هو المكتسب الظاهري الثاني في «ظاهراتية الشعور بالزمان». فهذا التمييز هو النظير الذي يتطلبه تحديد الصفة الجوهرية للاستبقاء، أي على وجه التحديد، لصنف الماضي المستعاد بالنقطة الآتية في داخل حاضر يستمر وينتوى في الوقت نفسه. فليس كل ما نفهمه من الذاكرة متضمناً في هذه التجربة الأساسية للاستبقاء. وإذا تحدثنا على طريقة أوغسطين، فإن حاضر الماضي يعني شيئاً آخر غير الماضي الذي «مضى توا». ولكن ماذا بشأن الماضي الذي لم يعد بالإمكان وصفه كذيل مذنب الحاضر، أعني جميع ذكرياتنا التي لم يعد لها، فلنلق، موطن قدم في الحاضر؟

لحل هذه المشكلة، يقدم لنا هوسربل مرة أخرى مثالاً تبادلياً، ليست له البساطة العارية التي يشتمع بها الصوت المفرد المتواصل، يعطينا فيه كييفما كان لدى الوهلة الأولى في الأقل، بساطة قصوى. نذكر لحتأ سمعناه مؤخراً في حفل موسيقي. وهذا المثال بسيط بمعنى أنه ما دام الحدث المستعاد إلى الذاكرة مثلاً أو حصل مؤخراً، فإن ذاكرتنا لا ترمي إلى أكثر من إعادة إنتاج موضوع يتعلق بالإيقاع. وبذلك لا ريب أن هوسربل يفكر أن جميع التعقيدات المرتبطة بإعادة بناء الماضي أو ترميمه، مثلما هو الحال مع الماضي التاريخي أو حتى الذكريات القصية جداً، سيتم تحاشيها. لكن هذا المثال ليس بالمثال البسيط، ما دام لا يهتم هذه المرة بصوت مفرد، بل بلحن كامل نستطيع أن نترجمه في خيالنا بمتابعة نسق الصوت الأول، ثم الثاني وهكذا. ليس من

شك في أن هوسرب كان يفكر بأن تحليله الاستبقاء، الذي مارسه على صوت مفرد، يمكن نقله من دون إحداث تغييرات كبيرة إلى حالة اللحن. لكن تأليف اللحن لم يؤخذ بالاعتبار في المناقشة، بل فقط طريقة ارتباطه بالنقطة الآتية. وعلى هذا النحو، يعطي هوسرب لنفسه حق البدء مباشرة من حالة اللحن في هذه المرحلة الجديدة من وصفه بغية تركيز الانتباه على سمة أخرى لمثل هذا المثال البسيط، ألا وهي أن هذا اللحن لم يعد «يُتنّج» بل «يُعاد إنتاجه»، ولم يعد «يُستحضر»، (بمعنى الحاضر الممتد) بل «يُعاد استحضاره» (Repräsentation or Vergegenwärtigung)⁽²²⁾. لذلك لا تتعلق البساطة المفترضة لهذا المثال المتخيل بالسابقة (إعادة) أو (re-) التي تتطوّي عليها عبارة الاستجمام (re-collection) والتعبيرات الأخرى المتصلة بها التي ستعرض لها لاحقاً، ولا سيما تعبير التكرار (Wiederholung)، الذي سيحتلّ مكانة مهمة في تحليل هيذرغر، والذي سأبّين لاحقاً أهميته القصوى في نظرية الزمان المروي. هكذا توصف هذه الإعادة (re-) باعتبارها ظاهرة «تطابق» كلي يمكن فيها الاختلاف، فرضياً، لا في المحتوى، فهو اللحن نفسه الذي يُنتج ثم يُعاد إنتاجه، بل في طريقة إنجازه. إذا يقع الفرق بين اللحن المدرك واللحن شبه - المدرك quasi- بين السمع وشبه السمع. وهذا الفرق يدلّ على أن التطابق مع النقطة الآتية هو شبه - حاضر، يقدم خارج وضع وجوده التشبيهي «كأن» نفس سمات الاستبقاء والاستدعاء، وبالتالي نفس الهوية بين النقطة الآتية وسلسلتها الاستبقاءية. وليس في اختيار هذا المثال البسيط - اللحن الذي يُعاد تذكره - سوى هدف لا يتعدى السماح لهذه الانتقالات بأن ترتفع إلى مرتبة «كأن» في هذه الاستمرارية بين الشعور الانطباعي والشعور الاستباقي، مع جميع التحليلات المرتبطة به⁽²³⁾. والتنتجة هي أن آلية لحظة من سلسلة الآنات الحاضرة يمكن أن يُعاد استحضارها في الخيال بوصفها النقطة المصدرية لطريقة «كأن». من هنا ستكون لهذا الحاضر شبه - المصدري حالة زمانية (Zeithot) (ص58) ستجعل منه في كل حالة مركز

المنظور لاستبقاءاته الخاصة واستدعاءاته الخاصة. (وسأوضح لاحقاً أن هذه الظاهرة هي أساس الشعور التاريخي، الذي من أجله كل ماضٍ يستعاد يمكن أن يرفع إلى مصاف شبه - حاضر مزود باسترجاعاته واستبقاءاته الخاصة به، التي يتعمى بعضها إلى الماضي [المستعاد] من الحاضر الفعلي).

وأول مضمون لتحليل التذكر الثانوي هو تعزيز الاستمرارية، عن طريق المقابلة، في داخل إدراك موسع، بين الاستبقاء والانطباع، على حساب الاختلاف بين النقطة الآنية والماضي القريب. ونجد الصراع بين التهديد بالقطيعة التي ينطوي عليها التمييز والتضاد والاختلاف، والاستمرارية بين الاستبقاء والانطباع في نسخة مبكرة من هذا البحث كتبت عام 1905⁽²⁴⁾. ومعنى هذا الصراع واضح. إذا لم تشمل الاستمرارية الاختلاف، فلن يكون هناك تشكيل زماني على العموم. فالعبور المستمر من الإدراك الحسي إلى اللإدراك الحسي (بالمعنى الدقيق لهذين المصطلحين) هو تشكيل جديد زماني، وهذا العبور المستمر هو عمل الفهوم، التي قلنا سابقاً إنها كانت تتعمى إلى الطبقة نفسها بوصفها معطيات هيلانية. وواحدية المتصل ذات أهمية قصوى بحيث إنها تقبض على موضوعات - تتعلق بالإيقاع التي يمكن القول عنها إن «الآن» الحقيقي في لحن من الألحان لا يأتي إلا حين يكتمل النطق بالبربة الأخيرة منها. فهي إذا الحد الأمثل لمتصل التدرجات التي تشكل موضوعاً - تتعلق بالإيقاع مأخذوا ككل. بهذا المعنى، فإن الاختلافات، التي يسميها هوسرل بالاختلافات الزمانية (ص62)، هي نفسها تشكل في استمرارية تبسيطها موضوعات - تتعلق بالإيقاع في انقضاء zaman وعبرها. ولا توجد طريقة أفضل من هذه لتأكيد أولية الاستمرارية من ناحية الاختلاف، الذي لا يكون هناك معنى من دونه للحديث عن موضوع الواقع أو برهة الزمان. وهذا المرور المستمر على وجه التحديد من الحاضر إلى الماضي هو الأمر المفقود في التضاد الشامل بين الحضور والاستحضار. ولا شك في أن «كائن» تندغم بالعبور المستمر الذي يشكل الإحضار عبر تعديل الحاضر إلى ماضٍ قريب⁽²⁵⁾.

وهكذا ينبغي أن يتشكل «القبل» و«البعد» في التذكر الأولي، أي في الإدراك الحسي الموسّع. فخاصية الشبه (quasi) في إعادة الحضور (أو الاستحضار*) تستطيع فقط أن تعيد إنتاجه، ولا تنتجه على نحو أصيل. ووحدة الانطباع والاستبقاء وحدها، السابقة على أي شبه، تمسك بمفتاح ما يسميه هوسرل، متحدياً أسطرو و كانط على السواء، بـ«ال فعل - المبدع - للزمن، فعل - الآن أو فعل - الماضي» (ص 64). وهنا نقع في الحقيقة في قلب تكوين الشعور الداخلي بالزمان.

وتتجدد أولية الاستبقاء تأكيداً إضافياً في تلك القطعة غير القابلة للردم التي تفصل الاستحضار عن الحضور. إذ لا يمثل فعل عطاء أصيل سوى الحضور وحده. «إن جوهر الخيال يكمن في أنه ليس بفعل إعطاء ذاتي» (ص 68). وهكذا ما من جامع يجمع بين «مرة أخرى» و«ما زال». وما قد يقتضي هذا الاختلاف الظاهري هو أن السمة الأساسية للتتعديل الاستباقي، تحول في الحقيقة، «الآن» الأصيل أو المعاد إنتاجه إلى ماضٍ. غير أن التلاشي المستمر المميز للاستبقاء يجب لا يختلط بالعبور من الإدراك إلى الخيال الذي يكون الاختلاف المنفصل. وكذلك لا يجب أن يختلط الوضوح المتناقض للاستحضار (أو التمثيل representation) بالتلاشي المتواصل للتذكر الأولي. فهذا نوعان مختلفان من الظلمة يجب لا نخلط بينهما. إن الفكر المسبق العميق الجذور للحاضر الشبيه بالنقطة هو الذي يتسبب باستمرار بالوهم القائل إن امتداد الحاضر هو عمل الخيال. إن تلاشي الحاضر التدريجي في الاستبقاء لا يمكن أبداً أن يكون مجرد هوا. إذ إن الفجوة الظاهراتية بينهما لا تردم.

هل يعني هذا القول إن الاستدعاء يدعى فقط لتعزيز أولية الاستبقاء في تشكيل الزمان؟ ليس من المصادفة أئني أستطيع أن أستحضر أمام نفسي تجربة

(*) من الجدير بالذكر أن المؤلف ينالب بالاشتقاقات الدلالية من الإحضار presentation والاستحضار re-presentation الذي سبق أن ترجمته بالتمثيل، حين لا ينطوي على فاصلة.

معيشة سابقة. ذلك أنّ حريرتنا في الاستحضار والتّمثيل ليست مكتوّناً تافهاً في تشكيل الزمان، حيث الاستحضار وحده يمكن مقارنته عند كانط بالتأثير الذاتي *Selbstaffektion*. يوفر الاستدعاء، بحركته الحرة وقدرته على نيل الأشياء، انكباباً للتأمل الحر. ثم تحول إعادة الإنتاج إلى «جريان حر» يمكن أن يضفي على تمثيل الماضي أو استحضاره سرعة متنوعة وصياغة ووضحاً⁽²⁶⁾. وهذا هو السبب في كون هوسنل ارتّأى أنّ أهم شيء في الظاهرة برمتها هو «التطابق» الذي يحدث بين الماضي الذي يستعاد فقط في أربع الحاضر وإعادة الإنتاج التي تعود أدراجها نحو الماضي. «وهكذا تعطى لي ماضوية الديمومة بسذاجة تماماً مثلما هو الحال مع إعادة إعطاء الديمومة» (ص.66). (ستناقش فيما بعد أي تأمل في الماضي التاريخي يستطيع أن يدرك من تكرار الإعطاء هذا النابع من «التطابق» بين ماضين يستعاد سلبياً وماضين يُستحضر ويمثل تلقائياً). ويبدو أنّ التعرف إلى موضوع زماني واحد يعنيه يعتمد إلى حد كبير على هذه «العودة»، التي يتطابق فيها التكرار مع الإعادة التي يتضمنها مصطلح الاستجمام والاستذكار من جديد (re-collection). لكن عبارة (أنا أستطيع) في جملة (أستطيع أن أستجمم) لا تستطيع وحدتها أن تضمن الاستمرارية بالماضي، الذي يعتمد، في التحليل الأخير، على التعديل الاستباقاني الذي يمكن في نسق التأثير والانفعال أكثر مما هو في نسق الفعل. وعلى أية حال، فإن الترديد الحر للماضي في الاستجمام ذو أهمية كبرى لتشكيل الماضي بحيث يعتمد المنهج الظاهري قدرته على التكرار - بالمعنى المزدوج للكلمة الذي يتضمن جعل الشيء يعود وتريده معاً - وتلك هي أعمق تجربة في الاستبقاء. ويتبّع هذا التكرار «خطوط المشابهة» التي تجعل التطابق التدريجي بين التوالي يعنيه كما يستعاد ثم يستجمع أمراً ممكناً. ويسبق هذا «التطابق» نفسه أية مقارنة تأمليّة، أو تشابه بين المستعاد والمستجمم بالاعتماد، من ناحيته، على حدس التشابه والاختلاف.

إذا كان «التطابق» يلعب هذا الدور المهم في تحليل الاستجمام، فذلك

لأن المقصود منه أن يعوض عن الانقطاع بين الاستبقاء، الذي ما زال ينتمي للحاضر، والتمثيل (أو الاستحضار) الذي لم يعد ينتمي له. من هنا كان السؤال الذي استحوذ على تفكير هوسرب هو التالي: إذا كانت الطريقة التي يستحضر بها الاستجماع الماضي تختلف اختلافاً جذرياً عن حضور الماضي في الاستبقاء، فكيف يمكن للاستحضار (التمثيل) أن يكون وفياً لموضوعه؟ لا بد أن يكون هذا الوفاء وفاءً تطابق مناسب بين آن حاضر وأن ماضٍ⁽²⁷⁾.

يفتح التمييز بين الخيال والاستجماع إشكالية جديدة. ولقد كان ينبغي أن يعلق هذا التمييز بين قوسين في التحليلات السابقة، التي تركزت على الاختلاف بين الماضي المستقبلي والماضي المستحضر. بل إننا اعتبرنا، من دون تردد، كلامتي «مستقبلي» و«مستحضر» المذكورتين سابقاً كلمتين مترادفتين. مع ذلك ينشأ السؤال التالي: «كيف ينما لآن المعاد إنتاجه أن يمثل شيئاً ماضياً»⁽²⁸⁾? ولكن بمعنى آخر لكلمة يمثل *represent* هو المعنى الذي يتتطابق مع ما نسميه اليوم بادعاء الحقيقة. لم يعد ما بهم هو الاختلاف بين الاستجماع (التذكر ثانية) والاستبقاء، بل العلاقة مع الماضي الذي يمز من خلال هذا الاختلاف. وينبغي الآن أن يتميز الاستجماع عن الخيال بالقيمة الموقعة التي تضاف إلى الاستجماع، ولكنها تغيب عن الخيال. وفي الحقيقة، فإن فكرة التطابق بين الماضي المعاد إنتاجه والماضي المستقبلي تسبق فكرة طرح «الآن» المعاد إنتاجه. مع ذلك فإن تطابق المحتوى نفسه، برغم الاختلاف بين «مرة أخرى» و«ما زال»، أهم من استهداف «الآن» الحالي الذي يجعل الذكرى تمثل هذا المحتوى، بمعنى أنها تطرحه بوصفه أنه سبق فكان. ولا يكفي القول إن دفق التمثيلات يتشكل بالطريقة نفسها التي يتشكل بها دفق الاستبقاءات، لعبة التعديلات والاستبقاءات والاستدعاءات نفسها. ويجب أن نصل إلى فكرة «قصدية ثانية» (ص 75) تجعل منه تمثيلاً، وهي ثانية بمعنى أنها تعدل نسخة مثيلة للقصدية المستعرضة التي تشكل الاستبقاءات وتولد موضوع الإيقاع. وبوصفه دفقاً لتجربة معيشة، يقدم

الاستجمام سمات القصدية الاستباقائية بعينها، تماماً كما يقدمها التذكر الأولي. بالإضافة إلى ذلك فهو يستهدف قصدياً هذه القصدية الأولية. وتتضمن هذه المضاعفة القصدية للقصدية المميزة للاستبقاء اندماج الاستجمام بتكونه الشعور الداخلي بالزمان، الذي ينبغي أن يكون قد اختفى عن النظر نتيجة لاهتمامنا بتمييز الاستجمام عن الاستبقاء. فليس الاستجمام مجرد «كأن» حاضرة، بل هو يستهدف الحاضر، وبهذه الطريقة يطرحه كما كان سابقاً. (ومثل عملية المطابقة هذه، تشكل عملية الطرح جوهر فهم الماضي التاريخي، وهو شيء سنعود له لاحقاً مرة أخرى).

ولإكمال إدماجنا الاستجمام (إعادة التذكر) في وحدة تيار التجربة المعيشة، ينبغي لنا أن نتأمل أيضاً في أن الذكرى تنطوي على مقاصد التوقع، التي يفضي إكمالها إلى الحاضر. بعبارة أخرى، الحاضر هو ما نعيشه وما يتحقق توقعات الماضي المستذكرة. وهذا التحقق، بدوره، مسطور في الذكرى. فإذا أتذكرتني كنت قد توقعت ما يتحقق الآن. ومن هنا فهذا التحقق جزء من معنى التوقع المستذكرة (وهذه السمة ذات قيمة كبرى لتحليل الماضي التاريخي: يعود إلى معنى الماضي التاريخي أن يقود إلى الحاضر من خلال التوقعات المكونة للأفق المستقبلي للماضي). بهذا المعنى، يكون الحاضر هو التتحقق الفعلي لمستقبل ما يُستذكر. فتحقق التوقع، أو الافتقار إلى التوقع، المرتبط بأحداث مستذكرة يمارس فعله على الذكرى نفسها، ويضفي استرجاعياً طابعاً معيناً على إعادة الإنتاج). وسنعود إلى هذه الموضوعة ونظرورها في اللحظة المناسبة. أما الآن فحسبنا أن نقول ما يلي: إن إمكانية العودة إلى ذكرى ما وتغيير التوقعات، تتحقق لاحقاً فيها أو لم تتحقق، يسهم في إقحام الذكرى في الدفق الموحد للتجربة المعيشة.

ونستطيع الآن أن نتحدث عن «سلسلة زمانية» يتلقى فيها كل حدث مكاناً مختلفاً. ويتبع لنا نوع التظاهر الذي وصفناه بين الاستجمام والاستبقاء بحق أن تربطهما معاً في سياق زمني فريد. ويشكل استهداف مكان حدث

مستذكرة من خلال هذه السلسلة الفريدة قصدية مكملة تضاف إلى النسق الداخلي للاستجمام، يراد منها أن تعيد إنتاج ذلك الاستبقاء. وهذا الاستهداف «المكان» في السلسلة الزمانية هو ما يتبع لنا أن نحدد، من حيث الحاضر والماضي والمستقبل، خصائص الديمومات التي تقدم محتويات مختلفة باحتلالها المكان نفسه في السلسلة الزمنية، وبالتالي تعطي معنى صوريأً للخصائص ف تكون حاضراً أو ماضياً أو مستقبلاً. لكن هذا المعنى الصوري ليس بمعنٍي مباشر للشعور. ونحن لا نعني بالأحداث من حيث هي ماضٍ ومستقبلٍ وحاضرٍ، بصورة محددة، إلا فيما يتعلق بالقصدية الثانية الخاصة بالاستجمام، عند استهداف مكان للحدث بمعزل عن محتواه وديموته. وهذا الاستهداف الثاني جزء لا يتجزأ من الاسترجاع الذي يتلقى فيه الاستجمام معنى جديداً من كون توقيعاته قد وجدت تتحققها الفعلية في الحاضر. هكذا يتم ردم الهوة العميقـة الفاصلة بين الاستجمام والشعور الاستباقي من خلال تشابك مقاصدهما، وبالتالي دون الاستغناء عن الاختلاف بين إعادة الإنتاج والاستبقاء. فلا بد من وجود انتشار في قصدية الاستجمام يفصل المكان عن المحتوى. ولهذا السبب يدعى هوسرل استهداف المكان قصداً غير حدسي، «فارغاً». هنا تحاول ظاهرانية الشعور الداخلي بالزمان، عبر تفاعل معقد من القصدية المتراكبة، أن تفسر الصورة الخالصة للتوكالي: لم تعد هذه الصورة مسلمة من مسلمات التجربة، كما هي عند كانط، بل المعادل للمقاصد التي تستهدف السلسلة الزمنية بمعزل عن المحتويات المستذكـرة. هكذا يكون القصد من هذه السلسلة أن تكون «التطبيقات» الغامضة لما يتم استذكاره حالياً، التي يمكن مقارنتها مع الخلافية المكانية للأشياء المدركة. لهذا يبدو كل شيء زمانـي وكأنه يبرـز من وراء خلفية الصورة الزمانية التي أقـحـمه فيها التفاعل بين المقاصد الذي وصفناه.

قد تعتبرنا الدهشة لكون هوسرل قد أولى الذكرى كلـ هذا القدر من الاهتمام على حساب التوقع. ويبـدو أنـ هناك أسبـابـاً متعدـدة أـسـهمـتـ فيـ هذاـ الاختلاف الواضحـ. وقد تكون لأـولـ سـبـبـ عـلـاقـةـ باـنشـفـالـ هوـسـرـلـ الرـئـيسـ

الذى هو حل مشكلة استمرارية الزمان دون اللجوء إلى عملية تركيبية كالتي لجأ إليها كانط أو بريتناو. ويكفي التمييز بين الاستبقاء والاستجماع حلاً لهذه المشكلة. زد على ذلك أن التمييز بين المستقبل والماضي يفترض إضفاء معنى صوري على خاصية كونهما مستقبلاً أو ماضياً. تحل القصدية المزدوجة في الاستجماع هذه المشكلة، إذا كنا مستعدين من خلال الاستباق لتقديم التوقع للذكرى نفسها بوصفها مستقبل ما يستذكر. وبالتالي، لا يؤمن هوسرل بأنه يستطيع معالجة التوقع من حيث هي ثيمة (الفقرة 26) حتى يفرغ من ترسیخ القصدية المزدوجة في الاستجماع (الفقرة 25). وفي التطبيقات الزمانية للحاضر يتخذ المستقبل مكانه ويمكن للتوقع أن يدمج بوصفه قصداً فارغاً. والأعمق من ذلك أن هوسرل لا يبدو وقد أدرك إمكانية الاهتمام مباشرة بالتوقع. فهو لا يستطيع أن يكون نظيراً للذاكرة، التي تعيد إنتاج تجربة حاضرة، قصدية واستباقانية على السواء. وبهذا المعنى، يكون التوقع إنتاجياً بطريقته الخاصة. و يبدو هوسرل قليل العيلة في وجه هذه الإنتاجية، بسبب أولية ظاهراتي الإدراك الحسي، دون شك، التي يعني فيها الاستبعاد تعليق الزمان الموضوعي دون إلغائه. وفلسفة هيذرغر وحدها، التي ترسو مباشرة عند الانهمام، لا عند الإدراك الحسي، هي التي ستتمكن من الاستغناء عن العوائق التي تشنّ التحليل الهوسنلي للتوقع. يعتبر هوسرل التوقع أكثر قليلاً من استباق الإدراك الحسي. « فهو يناسب جوهر المتوقع الذي هو على وشك الإدراك» (ص80). وحين يحدث الإدراك الحسي المتوقع، وبالتالي يصير حاضراً، يكون حاضر التوقع قد صار ماضي هذا الحاضر. من هذه الزاوية، يعود بنا سؤال التوقع رجوعاً إلى سؤال الذكرى الأولية، التي تبقى المحور الأساسي في « ظاهراتي الشعور الداخلي بالزمان»⁽²⁹⁾.

هكذا يضيف إفحام إعادة الإنتاج في سلسلة الزمان الداخلي تصحيحاً حاسماً للتعارض بين خاصية «الشبة» في إعادة الإنتاج والصفة الأصلية للوحدة التي يشكلها الإدراك والاستبقاء. كلما أكدنا على الطبيعة الفرضية للذكرى من أجل معارضتها بالشعور بالصورة، زاد إفحاماً إياها في التيار

الزمانى نفسه بوصفه استبقاءاً. «بالمقارنة مع هذا الشعور بالصورة، تمتلك إعادات الإنتاج صفة التمثيل الذاتي بمعنى ما هو ماضٍ» (ص82). يبدو أنه من الآن فصاعداً، السمة «الماضى» توحد الذكرى الثانوية والذكرى الأولى تحت عنوان «سبق فكان حاضراً». وحتى لو لم نفقد رؤية الطبيعة الصورية لهذا الإفحام، فإن خاصية «الماضى»، التي تشتراك بها إعادة الإنتاج مع الاستبقاء، لا انفكاك لها عن تشكيل الزمان الداخلى، بوصفها السلسلة الموحدة للتجربة المعيشة كلها. والصفة الفرضية لإعادة إنتاج الماضي هي الفاعل المؤثر في انضواء التذكر الثانوى والتذكر الأولى تحت درع الماضي. وربما كان هذا هو السبب في أن يطلق هوسنر على إعادة الإنتاج اسم تعديل أيضاً، بالطريقة نفسها كاستبقاء. بهذا المعنى، ليست المقابلة بين «الشبيه» و«الأصل» هي الكلمة الأخيرة حول العلاقة بين التذكر الثانوى والتذكر الأولى. لقد كان من الضروري في البداية أن يعارض بينهما من أجل الجمع، على نحو أفضل، بين الشعور الاستباقى والشعور الانطباعى، خلافاً لكانط وبرينتano. وإذا فقد كان من الضروري استعادتهما معاً لضممان إفحامهما معاً في دفق زمني مفرد، مهما كانت هذه السلسلة الزمنية ذات طابع صوري. ويجب ألا ننسى أن هذه الصفة الصورية نفسها تستمد وجودها من قدرية الاستجماع الثانية التي تحافظ على الصفة العينية لـ«القصد البيني» (ص84) الذي يتميّز بهذه السلسلة الصورية.

السؤال الأخير الذى يثار هنا يدور حول ما إذا كانت «ظاهراتي الشعور الداخلى بالزمان»، كنظير لتعليق الزمان الموضوعى بين قوسين، قد أسهمت بأى دور في تشكيل الزمان الموضوعى.

ربما يكون نجاح هذا التشكيل مقياس التحقق الوحيد للأسس التى تقوم عليها عملية الاختزال الأولية. ولا نجد في «الظاهراتية» - على الأقل في الفقرات الأخيرة (30 - 33) من القسم الثانى - سوى خطوات ابتدائية لهذا الإثبات. وستقول لاحقاً، حين تتفحص المقطع الثالث من هذا العمل، لماذا لم يستمر هوسنر في هذا الاتجاه.

إن إقحام الاستبقاء وإعادة الإنتاج (حيث يضيف الأخير خاصية فرضية على «كأن» الخالصة) في سلسلة الزمن الداخلي هو الأساس الذي تقوم عليه عملية بناء الزمان، بالمعنى الموضوعي للكلمة، بوصفه نسقاً متسلسلاً لا يكتثر بالمحتويات التي تملأه. وفكرة الموقع الزمني (*Zeitstelle*) هو المفهوم المفتاح في هذا العبور من الذاتي إلى الموضوعي، أو بعبارة أدق، من «المادي» في التجربة المعيشة إلى «صورته» الزمنية. وهذا الموقع الزمني هو الذي يتبع لنا أن نطبق خاصية الحاضر أو الماضي أو المستقبل على «تجارب معيشة» مختلفة مادياً. لكن إذا كان هوسنر يؤدي اختزال الزمان دفعاً واحدة، فإنه مع ذلك يمضي في موضعية الجوانب الصورية من الزمانية بتبصر. فهو يبدأ بوضع الموضوعية الصورية للموقع الزمنية في مقابل الموضوعية المادية لمحتويات التجربة. والحقيقة أنَّ الظاهرتين تشكل كلُّ منها نقىض الأخرى وعكسها، وتباينهما يمثل مدخلاً جيداً للمشكلة المطروحة. فمن جهة، يتم إدراك القصد الموضوعي نفسه - الذي يستهدف الموضوع المطابق بعينه - برغم التعديل الذي يحدث الانطباع، الذي أزاحته جدة حاضر جديد، لكنه يفقد صفة «الآن» ويتبلاش في الماضي. ومن جهة أخرى، يعزى الموقع الزمني نفسه لمحتويات التجربة المعيشة، برغم اختلافاتها المادية. وبهذا المعنى، فإن الهوية خارج الزمانية الإضافية لمحتويات، في حالة واحدة، وهو الموقع الزمني لمحتويات مختلفة مادياً، في حالة أخرى، يعملاً لأحداث تأثير متناقض. فمن ناحية، هناك دوام *Bestand* مطابق وتلاشٍ زمني مختلف، ومن ناحية أخرى هناك الموقع الزمني بعينه والدوام *Bestand* مختلف. ويتحدث هوسنر بهذا الصدد عن مناقضة صريحة (في بداية الفقرة 31). والحقيقة أنَّ السؤال هنا يتعلق بتفريذ متبادر، من خلال هوية الموضوع وهو الموقع الزمني.

ومن فك ارتباط هوية الموقع الزمني عن هوية الموضوع نصل إلى إشكالية الزمان الموضوعي. ويكون هذا في تنقل «موقع زمني ثابت» (ص 88). وتطرح هذه العملية مشكلة تقف على النقىض من الهبوط الذي

يجعل نبرة الصوت الحاضر تتلاشى في الماضي. ومن خلال العبور عبر السؤال عن هوية الموضع الزمني، نواجه مشكلة كاتنطية بارزة. «فالزمان بلا حركة، لكنه مع ذلك يجري». وفي جربان الزمان، في الهبوط المستمر في الماضي، يتشكل زمان لا يجري، زمان موضوعي مطابق ثابت على نحو مطلق. تلك هي المشكلة» (ص89). يبدو أن التعديل الاستباقائي يتيح لنا أن نفهم التلاشي في الماضي، وليس ثبات الموضع في الزمان. ولكن لا يبدو أن الهوية الحسية، في جربان الأطوار الزمنية، يمكن أن تقدم الجواب الذي نبحث عنه، ما دمنا قد بتنا أن هوية المحتوى وهوية المكان تشکلان نقائضين متقابلين، وقد أقررنا أن الثابتة هي مفتاح الأولى. ويبعد أن هوسرل ظل باستمرار يتشبث بقانون جوهري يرى فيه أن تلاشي الصوت الواحد يعنيه في الماضي يعني ضمناً إحالة إلى موقع زمني ثابت: «إن من جوهر الدفق المعدل أن يقف هذا الموضع الزمني ويظل مطابقاً ومطابقاً بالضرورة» (ص90). وبالطبع خلافاً لما له علاقة بقلبية الحدس عند كانت، لا يتم تركيب صورة الزمان على تعدد خالص، ما دام التفاعل بين الاستباقات والتمثيلات يشكل نسيجاً زمنياً متماساًك البناء إلى حد كبير. ومع ذلك يبقى أن هذا التفاعل نفسه يتطلب لحظة صورية لا يبدو أنه قادر على توليدها. وفي الصفحات الأخيرة من القسم الثاني، يبذل هوسرل وسعه في ردم هذه الهوة.

يحاول أن يوضح أن الموضع الزمني لانطباع ما، الذي يكون أولاً حاضراً ثم يتحول إلى ماضٍ، ليس بالأمر العرضي الخارج عن حركة التقهقر إلى الماضي. ولا يتخدحدث مكانه في الزمان إلا من خلال تعديل مسافته من الحاضر. وهوسرل نفسه لم ترضه محاولته ربط الموضع الزمني بالهبوط ذاته، أي بالمسافة المتزايدة عن النقطة المصدرية. «مع المحافظة على فردية اللحظات في هبوطها في الماضي، ما زلنا نفتقر إلى الشعور بالزمان الموضوعي المتتجانس الموحد» (ص94). يعتمد التفسير السابق على الاستباق، وحده، الذي يضم حقلأً زمانياً محدوداً فقط. ولكن بدلاً من ذلك ينبغي

اللجوء إلى الاستجماع، وبمزيد من الدقة، إلى قوة تحويل أي آن، وجرفة في عملية الاستبقاء، إلى نقطة الصفر، إلى شبه الحاضر، وأن يتكرر ذلك مراراً. ما يعاد إنتاجه بهذه الطريقة هو افتراض نقطة الصفر بوصفها النقطة المصدرية لحالات جديدة من هذا الهبوط، عن طريق تبعيد من الدرجة الثانية. «من الناحية النظرية، قد يعتقد أن هذه العملية قابلة للاستمرار بلا حد، وإن كانت الذكرى الفعلية، من الناحية العملية، سرعان ما تتغزل» (ص95). وهذا البيان ذو دلالة قصوى للمرور من زمان الذكرى إلى الزمان التاريخي الذي يتخطى حدود ذاكرة أي فرد. يضمن الاستجماع القيام بنقلة، بفضل تحول آية نقطة معينة من الماضي إلى شبه - الحاضر، وهذه عملية لا نهاية لها. لكن السؤال، فيما يبدو لي، يبقى قائماً ما إذا كان هذا الامتداد المتخيّل للحقل الزمني، عبر وساطة سلسلة لا نهاية لها من شبه الحاضر، يمكن أن يتخذ مكان تكوين «الزمن الموضوعي ذي النسق الثابت الواحد» (المصدر نفسه).

وتزداد المطالبة نفسها قوّة، أعني المطالبة بنسق خطّي يبقى فيه «كل فاصل زماني مهما كان - حتى الاستمرارية الخارجية مع الحقل الزمني الفعلي المعاو إنتاجه - يجب أن يكون جزءاً من سلسلة فريدة، تستمر حتى نقطة الحال الفعلي» (ص96). ومتى ما حاولنا استئناف الزمان الموضوعي من الشعور الداخلي بالزمان، انقلب العلاقة القبلية. «حتى الزمان المتّهم اعتماداً فهو عرضة للمطالبة بأن المرء إذا كان قادراً على التفكير به بوصفه زماناً واقعياً (أي بوصفه زمن أي موضوع زمني) فيجب أن يبقى فاصلاً في داخل الزمان الموضوعي الواحد والفرد». يلجاً هو سرل هنا إلى ما وراء «بعض القوانين الزمانية القبلية» (عنوان الفقرة 33) التي تجعل من معطى الموقع الزمني شيئاً واضحاً مباشراً: على سبيل المثال: كون انتباعين يمتلكان «الموقع الزمني المطابق بعينه» (المصدر نفسه). إذ من صميم الجوهر القبلي للحالة أن يتزامن هذان الانطباعان وأن ينطويوا على «الآن» الواحد بعينه.

يبدو أن هوسرب كان يرجو الحصول من فكرة الموضع الزمني، المرتبطة ارتباطاً وثيقاً بظاهرتي الاستبقاء والاستجماع، على ضمان تشكيل زمن موضوعي لا يفترض قبلياً في كل حالة نتيجة العملية المكونة⁽³⁰⁾.

ولا يتضح المعنى الحقيقي لمشروع هوسرب إلا في المقطع الثالث. هنا تشير القضية قضية بلوغ المستوى الثالث، بالذهب عبر درجات مختلفة من التكوين، إلى الجريان أو الدفق المطلق. يضم المستوى الأول الأشياء المجربة في الزمان الموضوعي، وهذا ما حصره بين قوسين منذ بداية العمل وما حاول تشكيله عند نهاية المقطع الثاني. وكان المستوى الثاني مستوى الوحدات المحايثة، أو نسق الأشياء الزمانية، وقد جاء التحليل اللاحق على هذا المستوى. وتظل الوحدات التي تبرز في هذا المستوى، من حيث علاقتها بالمستوى الثالث، وحدات مكونة. أما المستوى الثالث فهو مستوى «الجريان المطلق المكون زمانياً للشعور» (ص 98)⁽³¹⁾.

والقول إن الموضوعات المتعلقة بالإيقاع يجب أن تعتبر وحدات مكونة هو نتيجة المسلمات المتعددة التي أفرز التحليل السابق وسلم بها مؤقتاً: وتمثل في أن الموضوعات المتعلقة بالإيقاع تبقى، أي تحافظ على وحدة خاصة بها طوال عملية التعديل الزمني المتواصلة، وأن التغيرات في الموضوعات تقل أو تزيد سرعتها بالإحالة إلى الديعومة نفسها. وبالمقابل، إذا كان للجريان المطلق من معنى ما، فيجب أن تتخلى عن محاولة تأسيس ببنائنا على أي نوع من الهوية مهما كان، حتى هوية الموضوعات المتعلقة بالإيقاع، ولذلك يجب أن نكتف أيضاً عن الحديث عن سرعة نسبية. هنا لم يعد لدينا شيء «يبقى». نبدأ برؤية جرأة هذا التناول: اتخاذ الأساس فقط من التعديلات في ذاتها، التي يكون استمرار التلاشي عبرها الجريان. نستطيع أيضاً أن نرى الصعوبة الكبرى في ذلك. «تعوزنا الأسماء لتسمية هذا كله» (ص 100). أما أن نسمى التكوين - أو الجريان - على وفق ما يتم تكوينه (الطور الحاضر، استمرار المواضي في الاستبقاء.. الخ)، أو نعتمد على

الاستعارات: الجريان، النقطة المصدرية، الانبثق، التلاشي..الخ. ولقد كان من الصعب جداً المضي إلى ما وراء الموضوع المتعالي والبقاء على مستوى الظهور، أي مستوى موضوع الإيقاع أو الموضوع الزمني. والمهمة الآن هي المضي إلى ما وراء الموضوع الضمني وأن نضع أنفسنا على المستوى الذي يكون فيه الشعور جرياناً، حيث «كل شعور بـ...» هو «لحظة جريان». والسؤال ما إذا لم نختزل الأمر إلى مجرد تغيير في الألفاظ فقط بحيث تدل في التحليلات نفسها على الظهور مرة، لتعاود الظهور في المرة الثانية لتدل على الشعور: الشعور الدائم، الشعور الاستباقي، شعور إعادة الانتاج...الخ. وإلا فكيف نعرف أنَّ الزمان الضمني واحد، وأنه يتضمن التزامن وديمومات الطول المتفاوت والمحدودية بالقبل والبعد (ص 101)؟

هنا ثار ثلث مشكلات: صورة الوحدة التي تربط الجريانات المختلفة في جريان مفرد، والصورة المشتركة للآن (أصل التزامن)، واستمرارية كيفيات الانقضاء (أصل التوالي).

فيما يتعلق بوحدة الجريان، كل ما يمكننا قوله إن «الزمان المحايث يتشكل واحداً لجميع الموضوعات والعمليات المحايثة. وتلزاماً مع ذلك فإن الشعور بزمان الأشياء المحايثة هو وحدة كل» (ص 102). ولكن أي مدخل متميز لدينا لهذا «التفاعل» (Zusammen)، وهذه «القيمية الزمنية» (Zugaliech)، وهذه «الإحاطة الشاملة»، التي يشكل بها جريان أي موضوع وأية عملية: «صورة متجانسة متطابقة من صور جريان المجموعة برمتها» (ص 103)! وينطبق السؤال نفسه على صورة الآن، المتماهي بمجموعة من الإحساسات الأولية، وعلى الصورة المتماهية للجريان، دون اختلاف أو تمييز، أي شعور بالآن إلى شعور بالقبل. يحصر هوسرل نفسه بالقول: «ولكن ماذا يعني هذا؟ هنا لا يستطيع المرء أن يقول شيئاً سوى: انظر» (ص 103). يبدو أنَّ الشروط الصورية للتجربة التي اعتبرها كانط مسلمات قبلية يعتبرها هوسرل مجرد حدوس. هكذا تكمن أصالة المستوى الثالث في تعليق الموضوعات المتعلقة بالإيقاع وإضفاء صورة

على العلاقات بين النقطة المصدرية والاستبقاء والاستدعاء، دون اعتبار للهويات المكونة هنا، حتى الضمنية منها، وبعبارة وجيزة، في إضفاء صورة على العلاقة بين «الآن» الأصيل وتعديلاته. فهل يمكن لهذا أن يحدث دون اللجوء إلى موضوعية مكونة؟

لم يكن هوسرل غافلاً عن هذه المشكلة: «كيف يمكن معرفة أن الجريان المكون الأقصى للشعور يمتلك وحدة؟» (ص 105). يجب البحث عن الجواب في ازدواجية القصدية في قلب ظاهرة الاستبقاء. تلتفت القصدية الأولية نحو موضوع الإيقاع، الذي وإن كان محايداً، فهو وحدة مكونة، وتلتفت الثانية نحو أنماط التوليد والاستبقاء والاستجماع (إعادة التذكر). لذلك فتحن نتعامل مع عمليتين متماثلتين ومتعاصرتين. «الجريان الفريد الوحيد للشعور هو ما تتشكل فيه الوحدة الزمنية الضمنية للصوت وأيضاً وحدة جريان الشعور نفسه» (ص 106). لم يكن هوسرل ساهياً عن صفة المفارقة في هذا القول. «مهما بدار التأكيد صادماً (بل حتى سخيفاً لدى الوهلة الأولى) بأن جريان الشعور يشكل وحدته الخاصة، فإنه يبقى مع ذلك صحيحاً» (المصدر نفسه). ونبقي في داخل علوم الماهويات eidetics لنتستطيع أن ندرك الاختلاف بين نظرية تتجه نحو ما يتشكل طوال أطوار الانقضاء، ونظرية انتقلت إلى الجريان. إذاً يمكن إعادة فحص جميع التحليلات السابقة للاستبقاء، واستبقاء الاستقامات.. الخ من خلال هذا الجريان، لا من خلال موضوع إيقاعي معين. وبهذا تتميز قصدية البناء الذاتي للجريان عن القصدية التي تتشكل، من خلال تطابق الأطوار، الصوت كموضوع إيقاعي. وفي الحقيقة، فقد اتبه هوسرل إلى هذه القصدية المزدوجة منذ القسم الثاني، حين تميزت هوية الموضع الزمني عن هوية المحتوى، وعلى نحو أكثر عمقاً، حين تميز طراز انقضاء دفق الديمومة عن وحدة الموضوع الإيقاعي الذي يتشكل هناك.

وفي الوقت نفسه، قد نتساءل ما التطور الواقعي الذي يمكن إحرازه من عبور هذه المرحلة الثالثة، إذا كانت القصديتان متلازمتين: يمكن العبور من

الأولى إلى الثانية في تغيير نظرتنا، لا في تعليق صريح مثلما حين نعبر من المرحلة الأولى إلى المرحلة الثانية. وفي تغيير نظرتنا هذه، تواصل القصديتان الإحالة تقدماً وتراجعاً إلى بعضهما. «وبالتالي، ومثل وجهي شيء واحد بعينه، هناك في جريان الشعور الفريد، قصديتان متجانستان، متلازمتان تتطلب إحداهما الأخرى، وتتواصل معها» (ص109، والتأكيد له). بعبارة أخرى: لكي يكون لدينا شيء يبقى ويبقى، فلا بد من وجود جريان يشكل ذاته. ولكي يظهر هذا الجريان، فلا بد أن يظهر متشخصاً. ولقد أدرك هوسرل إدراياً تماماً الالتباس الذي يلوح في الأفق هنا، التباس الانكفاء اللانهائي. لا يستدعي الجريان الذي يظهر متشخصاً جرياناً آخر يظهر فيه؟ يجيب هوسرل بالنفي، إذ لا يستدعي التأمل هذا النوع من الأزدواج. «بما هو ظاهرة، فإن الجريان يشكل نفسه بنفسه» (ص109). يكتمل مشروع الظاهراتية الخالصة بهذا التشكيل الذاتي. يدعى هوسرل أنه يمتلك هذا الوضوح البين الذي تمنحه ظاهرته إلى الإدراك الداخلي. بل هناك أيضاً «شعور ببديهية الديمومة» (ص112) ولا غبار عليه تماماً كالشعور بالمحفوظات المحافظة. لكن السؤال يبقى ما إذا كان الشعور ببديهية الديمومة يمكن أن يكفي بذاته من دون بديهية شعور إدراكي.

تستحق نقطتان في محاججة هوسرل حول بديهية الديمومة التأكيد عليهما. تتعلق الأولى بديهية السمة الرئيسة للجريان، لا وهي استمرارته. ففي برهة واحدة بعينها يؤكد هوسرل بديهية وحدة الجريان وبديهية لاستمرارته. وحدة الجريان وحدة لا انقطاع لها، أي أن الاختلاف بين انقضائي فترتين زمنيتين هو على وجه التحديد تمييز وليس انفصالاً بينهما. «إذ يفترض الانقطاع الاستمرار، سواء أكان بصورة ديمومة لا تتغير، أو بصورة تغير مستمر» (ص113). يستحق هذا التأكيد الملاحظة بسبب الطريقة التي يتعدد بها في المناقشة المعاصرة حول انقطاع النماذج المعرفية (الابستيمات). بالنسبة لهوسرل، ما من شك في أنَّ الانقطاع لا يمكن أن يفتكَّر به إلا على خلفية

الاستمرار، الذي هو الزمان نفسه. لكن السؤال يتكرر، كيف نعرفه، خارج نطاق خليط القصدية المتعالية (نحو الموضوع) والقصدية الطولية (نحو الجريان)؟ ولم يكن من المصادفة أن يضطر إلى استمداد الدعم مرة أخرى من استمرارية بسط موضوع الإيقاع، كالصوت مثلاً. هكذا يجب فهم المحاججة بالطريقة التالية. لا يمكن تمييز الانقطاع في نقطة واحدة من التجربة ما لم تشهد تجربة أخرى لا انقطاع فيها على استمرارية الزمان. ولا يمكن للاختلاف إلا أن يكون موضوعياً، أو واقعاً حيث يغيب التطابق بين الشعور التوليدي والشعور القصدي. وغاية ما يمكننا قوله إن الاستمرارية والانقطاع يتواشجان في الشعور بوحدة الجريان، وكان الانشطار انتشق عن الاستمرارية، والعكس بالعكس⁽³²⁾. لكن الاستمرارية، عند هوسرل، تقسم في حنایاها الاختلافات. «ولكن في جميع الأحوال، وليس في حالة التسارع المستمر وحدها، يفترض الشعور بالأخر والاختلاف وحدة من نوع ما» (ص 114).

تهتم النقطة الثانية التي تستقطب انتباها بالبديهية المتعلقة بسمة أساسية أخرى من سمات الجريان: أولية الانطباع الحاضر في علاقته بإعادة الإنتاج في نسق التوليد⁽³³⁾. ونحن نعرف هذا بمعنى ما. ذلك أنّ نظرية إعادة الإنتاج بأسرها تقوم على الاختلاف بين «كأن» والحاضر على نحو توليدي. وتناول المشكلة نفسها مرة أخرى على مستوى أعمق ليس بالأمر العخالي من الدلالة. فعلى حساب تناقض معين مع ما ورد في التحليل السابق، الذي أكد على تلقائية إعادة الإنتاج وحرفيته، ما يفهم الآن هو طبيعته التقلبية والسلبية.

هذه المقارنة على المستوى التقليلي، تفتح عند إضافتها إلى المطابقة طرفاً بطرف بين إعادة الإنتاج والإنتاج، المجال واسعاً لتأكيد ينطوي على مضمون أغزر دلالة، وهو أنّ الاستحضار (أو التمثيل) هو انطباع بطريقته الخاصة، وانطباع حاضر. «ويعني من المعاني، إذاً، فجميع التجارب المعيشة معروفة من خلال الانطباعات أو مأخوذة بالانطباعات» (ص 116)⁽³⁴⁾. وهذا تحويل للتحليل بأسره من المستوى الثاني إلى مستوى الشعور الأساسي

الذي يتبع لنا القول إن عودة الذكرى إلى السطح هي عودة حاضرة، وبهذا المعنى فهي انطباع. ولم يتم محو الاختلاف بين إعادة الإنتاج والإنتاج، لكنه فقد جانباً من وجوده «كانقطاع». إذ الاستحضار «يفترض وجود شعور أولي نعيه به انطباعياً» (ص117).

تعزز كلية حضور الشعور الانطباعي أطروحة استمرارية الجريان في الوقت نفسه. ويقوم بناء وحدة الشيء المتعالي (المستوى الأول) على وحدة ظهورات الشيء والفهم الضمنية (المستوى الثاني)، ويقوم هذا بدوره على وحدة الشعور الانطباعي (المستوى الثالث). «يجب الإمام بالانطباع...بوصفه شعوراً أولياً ليس له من شعور آخر وراءه نستطيع أن نعيه به». ويشير التراتب بدءاً من الموضوع (المستوى الأول) فظهور الشيء (المستوى الثاني) ثم الانطباع (المستوى الثالث) إلى ما هو أعمق: لا وهو الجريان المطلق. «تشكل الوحدات الضمنية في جريان تعددية الفروق الزمانية» (ص119).

لا بد من التأمل في الزمان أخيراً على ثلاثة مستويات: الزمان الموضوعي (المستوى الأول)، الزمان المموضع للموضوعات الإيقاعية (المستوى الثاني)، والزمان المحايث (المستوى الثالث). «إن التوالي الأولى للحظات الظهور، بفضل الاستبقاءات التي توجد الزمان، وما شابها، يشكل الظهور (سواء تغير أو لم يتغير) بوصفه وحدة زمانية ظاهراتية» (ص122).

والسؤال هو ما إذا كانت المماثلة بين تشكييل الوحدات المحايثة والمتعلقة، التي تم التأكيد عليها في الخاتمة (ص121) تحكم بالدوران والتسلسل على المشروع بأسره. تهتم ظاهراتية الشعور الداخلي بالزمان اهتماماً عميقاً بالقصدية الضمنية المتواشجة مع القصدية الموضوعية. والحقيقة أن الأولى منها تعتمد على إدراك شيء ما يبقى، لا تستطيع سوى الثانية وحدها إمدادها به. وهذا بالضبط، كما سنرى، هو الافتراض نفسه الذي يصوغه كانتن في سلسلة «مماثلات التجربة» الثلاث تحت عنوان الدوام والتوالي المنسق والفعل المتبادل.

خفاء الزمان: كانط

لا أتوقع أن تقدم العودة لكانط تفنيداً لهوسرل، بأكثر مما تطلبت من أرسطو أن يحل محل أوغسطين. ولكي أباشر ذلك، أريد أن أجد لدى كانط سبب الاقتباسات المتكررة التي تقوم بها ظاهراتية الشعور الداخلي بالزمان فيما يتعلق ببنية الزمان الموضوعي، الذي تزعم هذه الظاهراتية أنها لا تكتفي بحصره بين قوسين وحسب، بل تشكله فعلاً. من هذه الناحية، فإن ما يفتده المنهج الكانتي ليس التحليلات الظاهراتية عند هوسرل نفسها، بل دعواها في التحرر من آية إحالة إلى الزمن الموضوعي، وأنها تحرز من خلال التأمل المباشر زمانية خالصة من أي قصد متعالٍ. وفي المقابل، أود أن أبين أن كانط نفسه غير قادر على وضع الافتراضات القبلية التي يستلزمها زمان لا يظهر أبداً في ذاته، دون استعارة من ظاهراتية ضمنية للزمان، لا يمكن التعبير عنها في ذاتها، لأن نمط تأمله المتعالي يخفيها. وهذا التوضيح ذو الشقين يذكر على مستوى مختلف ما لاحظناه سابقاً عند استعمال المصادر التي يوفرها علم النفس الأوغسطيني والطبيعيات الأرسطية. وفي النهاية، سنقول ما يضيفه جدل حديث، يُفعّل العلاقة بين الذاتية والموضوعية، إلى الجدل القديم الذي يقابل بين زمان النفس وزمان الحركة.

ما يضع كانط مقابل هوسرل أكثر من سواه هو التأكيد على الطبيعة غير المباشرة لكل الأحكام المتعلقة بالزمان. فالزمان لا يظهر. بل هو شرط الظهور. ولا يكتمل هذا الأسلوب في الاستدلال، الذي يقف في الجهة الأخرى المقابلة لطموح هوسرل في جعل الزمان يظهر بذاته، إلا في «تحليلية الحكم»، ولا سيما في «مماضيات التجربة». مع ذلك، يمكن العثور على الخطوط العريضة لهذه الحجة في فصل «الاستطيقا (الحسية) المتعالية».

سترتكب خطأً إذا اعتقدنا أن كانط، بجعله الزمان والمكان عيانين قبليين، قد أضفى أيضاً على هذا التأكيد نصاب الصفة العيانية. ومن هذه الناحية، يجب أن لا تفضي نسبة الزمان إلى الحس الداخلي بنا إلى السير في

طريق منحرف، ذلك أن الحس الداخلي بقي طوال الطبعة الأولى من «نقد العقل الخالص»، بل حتى الجزء الأكبر من الطبعة الثانية، مقصراً عن القدرة على تشكيل نفسه مصدراً لمعرفة الذات⁽³⁵⁾. وإذا أمكن استخلاص مضمون ظاهراتي هنا، فينبغي العثور عليه في الإحالة، التي لا يمكن لها أن تتمثل في فكرة، أمام العقل (Gemüt)⁽³⁶⁾. وأول تعريف للحدس أو العيان من حيث هو علاقة كامنة بالموضوعات كما هي معطاة يرتبط بفكرة أن العقل (Gemüt) «يتأثر بطريق ما» (أ19، ب33). والتعريف التالي الذي يرد: «إن قابلية العقل (أو تقبليته) على تلقي التمثيلات، من خلال النمط الذي تتأثر به من الموضوعات، تدعى القوة الحساسة»، لا يخلو من نغمة ظاهراتية. وبالطريقة نفسها، يعتمد الحس الخارجي والحس الداخلي أيضاً على تأملات العقل بذاته. مع ذلك فإن الجوهر الظاهراتي للتعرفيات الأولى في «الجمالية» سرعان ما يتم تقديمها في التمييز - وهو في الحقيقة تمييز قديم - بين المادة، التي تصير مصدر التعدد، والصورة، التي يكتفي بالقول عنها إنها «يجب أن تظل جاهزة على نحو قبلي للإحساسات في العقل» (أ20، ب34). ومنهج التجريد المزدوج الذي تتعزل به القوة الحساسة للمرة الأولى عن الفكر من خلال المفهوم، وللمرة الثانية، على صعيد القوة الحساسة نفسها، حين يتم الفصل بين الصورة ومصدر التعدد، لا يجري عن طريق بدبيهية، بل يتلقى بدلاً من ذلك تبريره غير المباشر من «النقد» ككل.

في «الاستطيفا (الحسية) المتعالية» يأخذ هذا التبرير شكل حجة هي في الجوهر تعنيف ودحض. بهذه الطريقة، يأتي السؤال الذي يفتح «الاستطيفا»، وهو سؤال أنطولوجي مهم: «ما المكان والزمان، إذا؟» (أ23، ب37) ليسمح بأربع إمكانيات فقط: الجواهر أو الأعراض أو العلاقات الواقعية أو العلاقات التي تشرك التكوين الذاتي لعقلوننا. وينبع الحل الرابع من إقصاء الحلول الثلاثة الأولى، على أساس حجج مأخوذة من القدماء أو من لاينز⁽³⁷⁾. وهذا الأسلوب التقني هو ما يفسر شكل البرهان بالخلف الذي تتخذه هذه

الحججة لصالح الحل الرابع الذي هو حل كاتط. «إذا تخلينا عن الشرط الذاتي، الذي في ضوئه فقط يكون لدينا عيان خارجي، ألا وهو الاطمئنان أن تتأثر بالموضوعات، فلن يدلّ تمثيل المكان على أي شيء» (أ26، ب42). ثم تأتي الملاحظة التالية بخصوص الزمان: «إذا تجردنا عن نمط عياننا الداخلي لأنفسنا - وهو نمط العيان الذي نكتسب به أيضاً ملامة تمثيل جميع العيانات الخارجية - إذاً فلن يكون الزمان سوى عدم» (أ34).

إن الصفة اللاعيانية لخواص الزمان مفهوماً بوصفه عياناً قبلياً يتم التأكيد عليها بشكل خاص عن طريق القبلية التي تعطى في «الاستطبيق» لدراسة علاقة المكان بالزمان. ونحن نستطيع أن نعرف السبب. يقدم المكان «إيضاحاً متعالياً» لا يقدم الزمان مثيلاً له، بفعل الوزن الذي تحظى به الهندسة، التي يشكل المكان أساس بناءاتها المعمكنة. فيسبب كون الهندسة علم العلاقات، لا يستطيع المكان أن يكون جوهراً ولا عرضاً، بل هو علاقة الخارجية. أضف إلى ذلك، أنه بسبب اعتماد الهندسة على خواص لا يمكن توضيحها تحليلياً فإن القضايا المتعلقة بالمكان (وبالمثل المتعلقة بالزمان أيضاً) ينبغي أن تتألف من أحکام تركيبة، لا من أحکام تحليلية. والصفة البنائية للهندسة وطبيعتها البديهية شيئاً متلازمان يكادان أن يكونا حجة واحدة. ومن ناحية أخرى، فإن الطبيعة العيانية للمكان هي جزء لا يتجزأ من حجج البرهان على البناء في الهندسة⁽³⁸⁾. هذا هو لبت الإيضاح المتعالي لمفهوم المكان، الذي هو لاعياني بلا نزاع. «أعني بالإيضاح المتعالي تفسير مفهوم ما كمبدأ يمكن أن يفهم منه إمكان وجود معرفة تركيبية قبلية» (أ25، ب40). ويقوم بناء الإيضاح المتعالي للزمان على نموذج المكان تماماً كما توجز ذلك الجملة البسيطة التالية من الطبعة الثانية: «وهكذا فإن مفهومنا عن الزمان يفسر إمكانية وجود كثير من المعارف التركيبية القبلية، كما تكون عرضة لمذهب عام عن الحركة، ولا يكون عديم النفع».

يعتمد الإيضاح الميتافيزيقي الذي يتصدر الإيضاح المتعالي على تواز

صارم بين خصائص المكان والزمان، والحججة التي تقدم، في كلتا الحالتين، أسلوباً تفنيدياً على وجه الدقة عنه. تؤسس الحجتان الأوليتان النصاب غير التجرببي للزمان والمكان. إذ ترسخ الحجة الأولى، التي سماها غ. مارتن «ذات الصفة الأفلاطونية»، الطبيعة غير التجريبية لكلٍ من الزمان والمكان. لن ندرك أن واقعيتين معيتين تلتازمان أو تتعاقبان، لو لم يكن تمثيل الزمان الأرضية التي يقوم عليها هذا الفهم للمحمولات الزمانية في التجربة الدائمة، وتفترض حجة جديدة، «أرسطية» هذه المرة، أنَّ الزمان بسبب كونه يؤسس نسقاً للمفاضلة، يمكن أن يفرغ من جميع ما فيه من وقائع، تماماً كما يفرغ المكان من جميع محتوياته، دون أن يتسبب ذلك في إلغاء الزمان نفسه. وهذا التبرير على الواقع يبرره التجريب الفكري. ووفقاً للحججة الثالثة، فإنَّ الزمان والمكان لا يمكن أن يكونا مفهومين استطراديين، أي مفهومين تكويينيين. وتماماً مثلما نستطيع أن نتمثل مكاناً واحداً فقط، لا تكون الأماكن المختلفة الأخرى سوى أجزاء منه (وليست أنواعاً مختلفة تم تجميعها تحت مفهوم واحد)، كذلك فالأزمنة المختلفة لا يمكن أن تكون إلا متعاقبة. وهذه البديهية، التي تفترض واحديَّة بعد الزمان، لا تنتجهما التجربة، بل تفترض وجودها قبلياً. وتنتهي الطبيعة أو الحدسية غير الاستطرادية للزمان عن ذلك. وإذا لم تكن الأزمنة المختلفة سوى أجزاء من الزمان نفسه بحق، فلن يتصرف الزمان بوصفه جنساً واحداً لأنواع مختلفة، بل هو مفردٌ جمعيٌّ. وفي الحجة الرابعة، يصير الزمان، شأنه شأن المكان، مقداراً لامتناهياً معيناً. ولا يعني لاتهائي الزمان سوى الضرورة في تأمل أي زمان محدد، وفي أي انقطاع للزمان، بوصفه حداً لأي زمان فريد واحد.

بصرف النظر عما يمكن قوله بخصوص الظاهراتية الكامنة في هذا الاستدلال - وسنعود إلى هذه النقطة بعد لحظات - يقع التركيز الأساسي على الصفة الافتراضية المسلم بها قبلياً لأي إثبات للزمان. وهذه الصفة جزءٌ لا يتجزأ من النصاب النسبي والشكلي الخالص للزمان والمكان. أضعف إلى ذلك

خصوصاً «أن الزمان شرط قبلي صوري لجميع المظاهر مهما كان نوعها». فهو مباشر مع الظواهر الداخلية كافة، ومتوسط مع الظواهر الخارجية كافة. وهذا هو السبب في أن خطاب «الاستطيقا» يدور حول الافتراض القبلي، لا حول التجربة المعيشية. إذ تغلب الحجة الارتدادية دائمًا على الرؤية المباشرة. لكن هذه الحجة الارتدادية تفترض، بدورها، الصورة المفضلة من حجة مستقاة من الحلف. «ليس الزمان سوى صورة لعياننا الداخلي». وإذا جرّدنا عياننا الداخلي من الشرط الخاص بالقوة الحساسة لدينا، فسيختفي مفهوم الزمان أيضًا، فهو لا يحل في الأشياء الموضوعية، بل يحل في الذوات التي تعانيها» (37) (39).

وكون الظاهراتية الأولية متضمنة ومقدمة معاً في الاستدلال المتعالي يتضح في بعض الملاحظات التي كتبت في رسالة عام (1770)، وهي ملاحظات تتجاوز كونها مجرد صور طبق الأصل من تحليل المكان⁽⁴⁰⁾. وفي هذا الصدد، ليس من المصادفة أن يأتي نقاش الزمان في الرسالة سابقاً على تحليل المكان.

وحتى حين يطغى نمط المحاججة بالافتراض القبلي على سواه هنا، كما ستكون عليه الحال في «الاستطيقا المتعالية»، فهي تحتفظ بصيغة ظاهراتية يجعلها مرورنا بهوسنل واضحة غایة الوضوح⁽⁴¹⁾. وهكذا فإن التسليم بنسق زماني يحدد إدراك جميع الأشياء بكونها متزامنة أو متعاقبة يصعبه التعليق التالي. وهو أن التعاقب أو التوالى لا «يولد» (gignit) فكرة الزمان، بل «ينادي عليها» (yinadi ad illam provocat). ونفهم المقصود من كلمة (بعد) (post) من خلال مفهوم قبلي عن الزمان. وهذه الفكرة هي «نداء» تطلقه التجربة إلى مفهوم قبلي سابق يستحق مزيداً من الفحص المعمق. وهي

(*) رسالة 1770 هي الرسالة التي تقدم بها كانط إلى جامعة كونغسبرغ لشنل وظيفة أستاذ في المنطق والمتافيزيقا بعنوان «في صورة ومبادئ العالم المحسوس والعالم المعقول». المترجم

تنطوي، كما يرى فندي، على «رؤية معمتمة لنسق زماني غير محدد» (ص.88). أما الأطروحة الثانية في الرسالة، وهي المتعلقة بفرادة الزمان، (التي ستصير لاحقاً الحجتين الرابعة والخامسة من قسم «الاستطيقا»)، فهي أيضاً تمتلك صياغة ظاهراتية معينة. ألسنا نفهم دون إضافة حجج أخرى أن شيئاً واحداً فقط للمحتويات الحسية ينبغي «وضعه في الزمان» (*in tempore posita*)، وأن شيئاً آخر ينبغي أن يندرج في محتويات فكرة عامة «في طراز علامة مشتركة» (*tanquam nota communis*)؟ وهكذا فتحن أميل إلى القول إن تلك «العلامة المشتركة»، التي هي سابقة على كل إحساس، هي نفسها تفهم وتدرك عيانياً وحدسياً بقدر ما تندمج صورة هذه الإحداثية في المحتويات جميراً، وتحتاج إلى أن تمتليء بالمحتويات المحسومة دون أن يتوقف وجودها عليها⁽⁴²⁾. وهذه التجربة عن الأفق، التي يبدو أنها تدعم حجة الطبيعة الخالصة لغياب الزمان، هي في الواقع ومن وجهة نظر ظاهراتية، ليست تعنيماً مفهومياً ولا محتوى حسياً محدداً⁽⁴³⁾.

فلنأخذ هذه الظاهراتية الكامنة أو الأولية في الرسالة دليلاً لنا، ولنعد إلى الحجج المتعلقة بالزمان كما يقدمه القسم الخاص بـ«الاستطيقا المتعالية». لقد ركزنا سابقاً فقط على التناظر بين الخصائص المتعالية للزمان والمكان. ولكن ماذا بقي لنا لكي نقوله عن غياب التناظر بينهما؟ هل يمكن اختزاله إلى الاختلاف بين العلوم التي تجعل منها أية صورة من هذه الصور ممكناً؟ وهل يعني هذا، في آخر الأمر، أنه بين علوم ذات محتوى ذي بعد واحد، وعلوم أخرى ذات ثلاثة أبعاد؟ أليس هناك من تعرف ضمني في فكرة التوالي على سمة خاصة، ألا وهي تحديداً: الضرورة التي يسلكها التقدم مرحلة فمرحلة، وشذرة فشذرة، دون أن يمثل أمام أنظاره أي موضوع في الوقت نفسه؟ بغية التعريض عن الطبيعة المنشطة للتجربة كلها في الزمان، أليس من الضروري تقديم تجربة «أفق» زماني يشكل أساساً للحججة «الأفلاطونية» التي تصر على أن فكرة الزمان تسبق جميع التجارب الزمانية، والحججة «الأرسطية»

التي تعتمد على التجربة التأملية لزمان مفتوح من جميع محنتوباته الواقعية؟ وحتى فكرة كون الزمان فريداً - أي أنَّ هناك زماناً واحداً لا تكون جميع الأزمنة الأخرى سوى أجزاء منه، لا أنواعاً تنخرط فيه - ألا تستهدي بتجربة مثل هذا الأفق⁽⁴⁴⁾؟ يبدو أنَّ نوعاً من الفهم السابق لطبيعته الحصرية، مضافاً إلى الطبيعة المتشظية لتجربتنا الزمنية، يصبح بهذه الطريقة النصاب البديهي «الاستطيقا المتعالية». ذلك أنَّ وظيفتها، حسب ما جاء في كلمات الرسالة، أن «تستدعي» مفهوم الزمان، دون أن تكون لها القدرة على توليدِه.

بوjisز العبارة، تكمن مفارقة «النقد» في أنَّ طراز مجاججته الخاصة يجب أن يخفي الظاهراتية الكامنة في التجربة الفكرية التي تحكم تجلٍ مثالية الزمان والمكان.

وهذا ما يتأكد في «التحليلية» حيث يتم تقديم السبب الرئيس للاحظاراتية الزمان في ذاته. إذ يتم توضيح ضرورة الانعطاف عن طريق تشكيل الموضوع بالنسبة لأي تحديد لفكرة الزمان في «التحليلية».

ليس هناك من غاية من توقع أن تضفي نظرية التخطيطية على الزمان مظهراً سبق أن رفضت إعطاءه إياه «الاستطيقا المتعالية». وبالتالي يصبح القول إن التحديدات الجديدة للزمان ترتبط باستخدام التخطيطية. على سبيل المثال، نحن نتحدث عن «سلالل الزمان»، ومحنتوباته، ونسق الزمان، وأخيراً النطاق الزمانـي فيما يتعلق بجميع الموضوعات الممكنة⁽⁴⁵⁾، لكن هذا «التحديد المتعالي للزمان» لا يكتسب معناه إلا إذا أسندته أحکام تركيبية قبلية أولية، أو «مبادئ» (Grundsätze)، تجعل من التخطيطات أمراً صريحاً. وليس لهذه المبادئ وظيفة سوى طرح الشروط لموضوعية الموضوع. ويستطيع ذلك أنَّ الزمان لا يمكن إدراكه في ذاته، وأنَّنا لا نمتلك عنه سوى تمثيل غير مباشر من خلال العمليات الخيالية والعقلية المتزامنة التي تتطابق على الموضوعات في المكان. ومرة أخرى، لا يظهر الزمان، ولكن يبقى شرطاً للظهور الموضوعي، وهذه هي موضوعة

«التحليلية». من هذه الناحية، فإن إعطاء شكل للزمان برسم خط له، لا يشكل أساساً خارجياً لتمثيل الزمان، بل هو جزء لا يتجزأ من الكيفية غير المباشرة التي يتبدى بها عبر استخدام مفهوم للذات عن طريق الخيال.

بالإضافة إلى ذلك، فإن تمثيل الزمان، على صعيد التخطيطات والمبادئ، هو دائماً مصحوب بتحديد للزمان، وهو تحديد لا يضيف شيئاً للتسليم بزمان لا ينافي تكون الأزمنة جميعاً أجزاء ممتالية منه. وفي تحديد هذه التواليات الخاصة تتضح الطبيعة غير المباشرة لتمثيل الزمان مزيداً من الإيضاح.

وهذه الطبيعة المزدوجة لتمثيل الزمان - أي كونه غير مباشر ومحدداً في الوقت نفسه - هي العلة المبدئية لعدم ظهورية الزمان على صعيد «التحليلية». ومن هنا يأتي تحذير كاتط حول كون التخطيطية تتسع لتشمل جميع تحديقات الزمان المقابلة للتخطيطية. وتشترك هذه التتحديات مع الثانية في كونها «عملية كلية للخيال تهدف إلى إضفاء صورة على مفهوم» (أ140، ب179). لكنها، وللسبب نفسه، يجب أن تنبغ شأنها شأن التخطيطات من «فن يختفي في أعماق النفس الإنسانية، التي لا تقاد الطبيعة تسمح لنا باكتشاف الأنماط الواقعية في فعاليتها أمام أنظارنا» (أ141، ب181). إلا يحتوي هذا التصريح الرزين على تحذير واضح من آية محاولة لـ«رفع» سمات ظاهراتية جديدة، يمكن أن تنطوي عليها هذه التتحديات المتعالية للزمان، التي هي جزء من الوظيفة التوسيطية المدعومة، استناداً إلى وجهة النظر، انسوأة تحت فئة أكبر، أو تطبيقاً، أو حصرأ؟ المفارقة أنَّ هذه الرابطة نفسها بين الزمان والتخطيط هي التي تدفعنا خطوة أبعد عن الظاهراتية الحدسية للزمان. ففي عملية رسم تخطيط المقولات فقط تكشف الخواص الزمانية المقابلة. ورسم تخطيط المقولات، بدوره، لا يتخذ له شكلاً إلا من خلال «المبادي»، أي بديهيات الحدس أو العيان، واستيقات الإدراك، ومماثلات التجربة، ومبادئ التوجيه، التي تمثل المخطوطات في كل حالة منها اسماء مختصرأ لها.

تحت هذا الشرط الحصري نفسه، يمكننا أن نحاول محاولة مشروعية استخراج بعض المعلومات المتعلقة بالزمان في ذاته. لكن دعونا نلاحظ أولاً أنَّ هذه المعلومات إذا كانت تشيري فكرتنا عن الزمان بوصفه توالياً، فإنها لا تتضمن إشراكاً علاقه الحاضر المعيش بالماضي أو المستقبل من خلال الذكرة أو التوقع، أو كما في محاولة هوسنرل، من خلال الاستبقاء والاستدعاء.

إن «مماهيلات التجربة» التي تستخدم باطراد مخطوطات الجوهر والسبب والتواتق هي الأغنى في الملاحظات المتعلقة بالتحديد المتعالي للزمان بوصفه نسقاً. ومرة أخرى، حتى لو كانت هذه الملاحظات تتطلب انعطافاً عن طريق تمثيل محدد، فإن «المبدأ العام» الذي قرأناه في الطبعة الأولى من الكتاب، هو أنَّ «المظاهر جمِيعاً، فيما يتعلق بوجودها، هي موضوع قبليٌ سابق على القواعد المحددة لعلاقتها الواحد بالآخر في زمان واحد» (أ127). وتعني «في زمان واحد» هنا مروراً محدداً للزمان. لذلك يجب أن نربط بين هذين التعبيرين: تمثيل لارتباط ضروري في مدركانتنا، وعلاقتها في زمان واحد. وهذا المنعطف عن طريق التمثيل في زمان محدد هو الذي يضفي معنى على الحكم، معنى ذا أهمية كبرى في حجتنا المبدائية، ألا وهي «أنَّ الزمان لا يمكن أن يدرك في ذاته» (أ183، ب229)، ولكننا ندرك فقط الأشياء «في» الزمان (المصدر نفسه). ولا ينبغي لهذا التحوط أن يغيب عن أنظارنا ونحن نتفحص كل مماهيلات التجربة.

تعلق أهم الملاحظات الخاصة بالزمان بمبدأ البقاء (وهو المماهلة الأولى). وهذه هي المرة الأولى، في الحقيقة، التي يلاحظ فيها كانط أنَّ أنساط الزمان الثلاثة، وهي «الدلوام والتوالي والتزامن» (أ177، ب219)، تقابلها ثلاثة قواعد في جميع العلاقات الزمنية للظواهر. ولقد تحدثنا حتى الآن عن التوالي والتواجد معاً (أو التزامن). فهل البقاء هو «نمط» مشابه للنمطين الآخرين؟ لا يبدو أنَّ الحال كذلك.

ماذا يعني «البقاء»، ليس فقط بالنسبة إلى وجود ظاهرة، بل للزمان نفسه؟ تطلق هذه السمة، على وجه الدقة، للإشارة إلى الزمان «عموماً» (أ. 183، ب. 226). فلكي يمكن اعتبار ظاهرتين معيتين متاليتين أو متزامنتين، لا بد من إعطائهما «أساساً داعماً يوجد في جميع الأزمنة، أي شيئاً ثابتاً ودائماً، لا يكون أي تغير أو تواجد سوى طريقة من الطرق الكثيرة (أي أنماط الزمان) التي يوجد بها الدائم» (المصدر نفسه). (نستطيع أن نرى لماذا تحدث كأنط سابقاً عن ثلاثة أنماط، لا عن ثلاث علاقات). هنا ننمث شيئاً عميقاً جداً. «فالتغير لا يؤثر في الزمان نفسه، بل بالمظاهر في الزمان» (المصدر نفسه). ولكن ما دام الزمان نفسه لا يمكن أن يدرك، فلن نستطيع أن نميز هذا الزمان الذي لا يتضمن ولا يمز، ولكن يمز به كل شيء، إلا عن طريق علاقة بين ما يبقى وما يتغير، في وجود ظاهرة ما. وهذا هو ما نسميه بدوام ظاهرة ما، أي هو كمية الزمان التي تحدث فيها التغييرات في الأساس الكامن تحتها الذي يبقى هو نفسه ويتواصل. يؤكد كأنط على هذه النقطة. في التوالي المحسن، دون إحالة إلى البقاء، يبدو الوجود ويختفي دون أن يمتلك هذه الكمية الظاهرة. وإذا لم يتم اختزال الزمان إلى سلسلة من المظاهر والاختلافات، فإنه نفسه سيبقى. غير أن هذه السمة لا يمكن التعرف عليها إلا بمحلاحة ما يبقى في الظواهر، التي تحدها بأنها جواهر، حين نضعها في علاقة بين ما يبقى وما يتغير⁽⁴⁵⁾.

هكذا يسهم مبدأ البقاء بتقديم ضابط للمسلمة في «الاستطيطقاً»، بخصوص وجود زمان واحد فقط، لا تشكل جميع الأزمنة الأخرى سوى أجزاء منه. ثم تضيف إلى واحديه الزمان الكلية الخاصة بالزمان. لكن بقاء الجوهر، الذي يقوم عليه الوصف، لا يجرف معه شيئاً من هذا الخفاء عنه - لإدراكنا العادي ولكيفية فهم العلم لسوق الأشياء. «إن مخطط الجوهر هو بقاء الواقع في الزمان، أي تمثيل الواقع بوصفه قوام التحديد التجريبي

للزمان عموماً أو أساسه السفلي، وبالتالي بوصفه الثابت حين يتغير كلّ ما عداه» (أ143، ب183). في حركة مفردة يفترض الفكرُ الزمانَ بوصفه ثابتاً لا يتغير، والمخطط بوصفه بقاء الواقعِي، ومبدأ الجوهر. «يقابل الزمان نفسه غير الزائل والثابت، في [حقل] الظهور ما هو غير زائل في الوجود، أعني الجوهر» (المصدر نفسه). لذلك هناك مقابلة بين تحديد الزمان (أو الثبات) وتحديد الظواهر بما ينسجم مع المخطط (أي بقاء الواقعِي في الزمان) والمبدأ المعنى بالحالة الأولى، أي مبدأ بقاء الجوهر. لهذا السبب ليس هناك إدراك حسي للزمان في ذاته.

والالمائة الثانية، التي تطلق عليها الطبعة الثانية «مبدأ توالي الزمان بما ينسجم مع قانون السببية» (أ233)، تضفي على فكرة نسق الزمان تعيناً معروفاً، يرتبط بمعنى التوالي المطرد. ولا فائدَة ترجى من العودة إلى المناقشة الكلاسيكية المتعلقة بالطبيعة التركيبية للسببية⁽⁴⁶⁾.

لكن من المهم أن نفصل عن هذه المناقشة الملاحظات التي تهتم بفكرة نسق الزمان. وها هو يكرر ذكر «أنَّ الزمان لا يمكن أن يدرك في ذاته» (ب233)⁽⁴⁷⁾. وهذا يعني أنني أستطيع أن أعرف التحديد المتعالي للزمان - الذي ينبع هو نفسه من «ملكة تركيبية للخيال، الذي يحدد الحس الداخلي فيما يتعلق بالعلاقات الزمانية» (ب233) - فقط من خلال اتخاذ العلاقات السببية الموضوعية أساساً. ولا أستطيع القيام بذلك إلا من خلال وضع تمييز في تمثيلاتي بين نوعين من التوالي، أحدهما يعتمد على علاقة موضوعية بين المظاهر، كما في ملاحظة قارب يمْدُ أشرعته في نهر، والثاني ما يقبل بالاعتراضية الذاتية، كما في وصف دار، وهو وصف أستطيع متابعته في الاتجاه الذي أسلكه. وفي عمل التمييز هذا بين نوعين من التوالي - الذاتي وال موضوعي - أستطيع أن أتلمس تلمساً غامضاً وكافتراض قبلي خفي، التحديد المتعالي للزمان بوصفه نسقاً. ويشكل عمل التمييز هذا جوهر «برهان» مبدأ الإنتاج، أو التوالي في الزمان بما ينسجم مع قاعدة ما. ومرة

أخرى يقترب البرهان من محاججة «الاستطيقيا المتعالية» اقتراباً كبيراً على صعيد الافتراضات القبلية. ما تبرز تفاصيله السببية ليس التوالي في ذاته، بل إمكانية إيجاد تقسيم بين توالٍ قد يكون «مجرد لعبه ذاتية في خيالي.. مجرد حلم» (أ2021، ب247)، وتواли يعطي معنى لفكرة الحدث بمعنى أن يحدث فعلاً شيء ما (أ2011، ب247). ولذلك تعتمد المماثلة الثانية، في الواقع، على معنى كلمة «يحدث» (*Geschehen*) استناداً إلى الصياغة الأولى للمماثلة الثانية: «كل ما يحدث، أي يبدأ بالوجود، يفترض شيئاً يتبعه استناداً إلى قاعدة معينة» (أ1891). وقبل أن يتعدد ذلك، كان لدينا مجرد توالي للأحداث. لا وجود للأحداث، ما لم يلاحظ توالي منسق في موضوع ما. ولذلك أرى صفة الزمان المنسق على أساس الصفة العلائقية للطبيعة عند نيوتن.

يتسبب مبدأ التزامن^(*) أو الاشتراك (في مماثلة التجربة الثالثة) بظهور ملاحظات مشابهة. وأستطيع حفّاً القول - مردداً في هذا صدى «الاستطيقيا» - إن «التزامن هو وجود الكثرة في وقت واحد بعينه» (ب257). أضعف إلى ذلك أنّ «الأشياء متزامنة ما دامت توجد في وقت واحد بعينه» (ب258). لكن تزامن الأشياء لا يدرك إلا من خلال فعل متبادل. وهكذا لم يكن من المصادفة أن يكرر كانتن مرة أخرى أنّ «الزمان نفسه لا يمكن أن يدرك، ولذلك فلسنا في وضع يسمح لنا أن نستنتج فقط من وضع الأشياء في وقت واحد أنّ مدركاتها يتبع الواحد منها الآخر تبادلياً» (ب257). فقط من خلال افتراض قبلي لفعل متبادل للأشياء في علاقتها بعضها يستطيع التزامن (أو التواجد معاً) أن يكتشف عن كونه علاقة نسبية: «لا تستطيع هذه الجواهر أن تمثل تجريبياً بوصفها متزامنة (أو متواجدة معاً) إلا على أساس هذا الشرط» (أ212، ب259).

(*) كلمة التزامن هنا هي *coexistence* التي تعني حرفاً التواجد معاً. ويلاحظ أنَّ المؤلف حربص على إبراز معنى الزمان في المفردة.-المترجم.

وبالنتيجة، تحدد العلاقات الحركية الثلاث في الملازمة والتالي والتأليف، من خلال توليدها المظاهر في الزمان، ضمناً، العلاقات الثلاث عن النسق الزماني الذي يعرف الدوام بأنه كمية الوجود، والاطراد في التالي، والتزامن في الوجود.

لذلك ليس من الغريب أن الزمان، الذي كان يمكن نيله في «الاستطيقا» فقط من خلال المحاججة، وليس من خلال الحدس (أو العيان) (الذي ينبغي أن يضاف إليه التناقض وبرهان الخلف في القضية ونقضها) يمكن أن يتلقى مزيداً من التحديد فقط من خلال الاعطاف إلى المبادئ (Grundsätze)، المصحوبة ببراهينها وتوضيحاتها.

نستطيع القول إن الزمان، من خلال تحدياته المتعالية، يحدد نظام الطبيعة. لكن الزمان، بدوره، يتحدد ببناء النظام البديهي للطبيعة. وبهذا المعنى نستطيع أن نتحدث عن تحديد متبادل للنظام البديهي المكون لأنطولوجيا الطبيعة ونظام تحديد الزمان.

وهذا التبادل بين عملية تشكيل موضوعية الموضوع وابتهاج تحديات جديدة يفسر لماذا يتم إخضاع الوصف الظاهري الذي يمكن أن تبعثه هذه التحديات للحججة النقدية. على سبيل المثال، يلجم بقاء الزمان باتباع المماطلة الأولى ضمناً إلى الاعتقاد بأنّ قدرتنا على الاستقصاء في بسط الزمان تجد نظيرها المقابل، إذا استعملنا تعبير فنلندي، في اندماج جميع أطوار هذه الحركة «في مكان رحب أشبه بالخارطة» (ص165)، من دونه كما يلاحظ كانط نفسه، قد يختفي الزمان وبدأ بداية جديدة في كل آن بلا توقف. لا تشير حجة البرهان بالخلف - كما هي الحال لدى كانط دائماً - إلى مكان مدخل لظاهراتية الاستبقاء والاستدعاء القائمين ليس على فكرة آن ما، بل على تجربة الحاضر المعيش؟

طرح المماطلة الثانية عن التجربة مشكلة مطابقة. إذ ما تنتم المراهنة عليه هنا هو عدم إمكان قلب الزمان. مع ذلك فإن المعنى الذي نعزوه لتوجه

الزمان لا يمكن أن يستنفده «البرهان» المتعالي الذي يقدمه كانت، بل يجب أن نلم بالتمييز في خيالنا بين نوعين من التوالي، أحدهما يكون ترتيبه اعتباطياً، لأنّه قد يكون ذاتياً حالصاً، أما الآخر فيكون توجّهه ضروريّاً لأنّي أستطيع أن أقابله «بِتَمثيلاتِ فَهْمِي» بوصفه «مُوسِّعاً مُتميِّزاً عنْهَا» (أ191، ب236). ومن أجل التمييز بين توالٍ اعتباطي قابل للقلب وتوالٍ ضروري غير قابل للقلب، هل توفر لدينا أكثر من المعيار الصوري للعلاقة السببية، التي يمكن اعتبارها نفسها قبلية؟ ودون الخوض في المشكلات الجديدة التي تطرحها الفيزياء الحديثة بخصوص «قوس الزمان»، أو الخوض في أزمة مبدأ السببية، الذي يرتبط بمبدأ القبلية ككل عند كانت، قد نتساءل ما إذا كانت الحجة المتعالية تموء وعيًا بتمييز كانت قد ركزت عليه المواجهة بين أوغسطين وأسطرو، وهو تحديدًا التمييز بين توالٍ الآنات والعلاقة بين ماضٍ ومستقبلٍ يرتبطان بحاضر هو آن نطقه الخاص. ففي نظرية عن الزمان لا يكون فيها للتواли نقطة إحالة سوى الآن نفسه، يجب أن يقوم التمييز بين توالٍ ذاتي وتوالٍ موضوعي، في الواقع، على أساس معيار خارج التواли في ذاته، وهذا ما يلخصه كانت في المقابلة بين موضوع الفهوم المتواли وهذه الفهوم نفسها كما يتم تمثيلها ببساطة. لكنه ليس سوى من خلال العلاقة بحاضر ما لا يمكن اختزاله في آن واحد لا يتميّز عن سواه، ينكشف التفاوت بين الماضي والمستقبل عن كونه غير قابل للاختزال في مبدأ النسق كما يوفره الاطراد السبيبي وحده. بهذا المعنى، فإن فكرة الحدث، أي فكرة حدوث شيء ما، كما يوضحه الحكم في المماثلة الثانية، (ويدعى أيضًا بمبدأ الإنتاج) لا تستنفده أيضاً فكرة التواли المنسق. بل يمكن أن يكون له معنيان استناداً إلى ما إذا كان الزمان يرد إلى مجرد توالٍ بسيط، أي مجرد علاقة بين القبيل والبعد في الآنات غير المتمايزة، أو ما إذا كان يستند إلى العلاقة غير القابلة للعكس بين قبيل الخاصة بالحاضر - أو الماضي، وبعد الخاصة بالحاضر - أو المستقبل.

من هذه الناحية، تعصف المماثلة الثالثة فقط ثانية هاتين المقاربتين. فتزامن اللحظات غير القابلة للتمييز والقائمة على فعل متبادل، استناداً إلى المبدأ الكانطي عن التبادل أو التزامن، شيء، وتعاصر سياقين أو أكثر من سياقات التجربة، التي يخلقها تبادل النسق الوجودي، استناداً إلى أنماط لا تحصى من «العيش معاً» شيء آخر تماماً.

حين يوسع الظاهريات النقاش إلى خارج حدود معائلات التجربة فإنه يؤكد عن قصد أن التحديدات الزمانية قد لا تحتفظ بدورها في «الحصر» عند استعمال المقولات، إذا لم تعرف خصائصها الظاهراتية المميزة. ألا يجب استيعاب تحديدات الزمان في ذاتها، على الأقل ضمناً، إذا كان المقصود منها أن تكون وسيلة للتمييز بين معنى المقولات، أي فيما يتعلق بقيمتها الاستعملالية؟ قد يستمد الظاهريات بعض الراحة من التأمل التالي. يذهب كانت في نسق الإيضاح من المقوله إلى المخطط، ثم إلى المبدأ. وفي نسق الكشف، أليس هناك أولاً تخطيط المقوله مع تحديدها الزمني، وبالتالي ومن خلال التجريد، المقوله؟ تتبع قراءة هيدغر لكانط هذا الخط. لكن هذا القلب للأولوية بين المقوله وثنائية المخطط / الزمان، لا يغير شيئاً فيما يتعلق بالسؤال الأعمق الذي يطرحه كانط على الظاهراتية برمتها. في ثانية المخطط / الزمان، تمثل المقابلة بين التحديد الزمني وتطور المخطط في مبدأ ما يحول دون تشكيل ظاهراتية خالصة لهذا التحديد الزمني. ونحن في العادة نستطيع أن نؤكد أن فكرة تحديد الزمان يجب أن تنطوي على قسمات ظاهراتية ضمنية، إذا كان على التحقيق في التبادل بين التحقيق والتخطيط أن يسهم في تشكيل التخطيط. لكن هذه الظاهراتية لا يمكنها أن تتحل من دون قطع الرابطة المتبادلة بين تشكيل الزمان وتشكيل الموضوع، وهو قطع تتجزء، على وجه الدقة، ظاهراتية الشعور الداخلي بالزمان.

* * *

هناك نصان مهمان في الطبعة الثانية من «نقد العقل الخالص» يلقيان

الضوء على الأسباب العميقة التي تجعل المنظور النقدي والمنظور الظاهري ينغلق كل منهما دون الآخر ولا يفيده بشيء.⁽⁴⁸⁾

يبدو النص الأول، لدى الوهلة الأولى، وكأنه يقدم دعماً لظاهراتية متحورة من وصاية النقد. وهو النص الشهير عن التأثير الذاتي *Selbstaffektion* الذي وضعه كانتط ملحقاً لنظرية التركيب الصوري للاستنتاج المتعالي الثاني (ب 152 – 158).

إذا استدعينا إطار هذه المناقشة، سنجد أنَّ كانتط كان قد قال إن تطبيق المقولات على الموضوعات بشكل عام يتطلب أن يكون الفهم «بوصفه تلقائياً قادراً على تحديد حسه الداخلي» (ب 150). وهو ينتهز هذه الفرصة لتسوية مشكلة العلاقات بين الزمان وحستنا الداخلي. ولا يتردد في أن يطلق على هذه المشكلة اسم «مقارقة» تركت في عطالة منذ الفقرة السادسة من «الاستطيقا». والمقارقة هي ما يأتي. إذا كان حستنا الداخلي لا يكون حدساً لما نحن عليه كنفس، وبالتالي كذات في ذاتها، بل «يقدم للوعي ذواتنا فقط كما نظهر لأنفسنا، وليس كما نحن عليه في أنفسنا» (ب 152)، إذاً فيبنيغى أن نقول إننا لا نملك حدساً بأفعالنا في ذاتها، بل فقط بالطريقة التي تتأثر بها داخلياً بأفعالنا. فقط بهذه الطريقة نبدو لأنفسنا بوصفنا موضوعات تجريبية، تماماً كما تنشأ الموضوعات الخارجية عن وجودنا الذي يتتأثر بالأشياء المجهولة في ذاتها. وهذا التأثيران متوازيان باستمرار وليس لهما مساس بقوة الاستبطان في الحس الداخلي، الذي أطيح به تماماً⁽⁴⁹⁾. من هنا تأتي المقارقة الناتجة عن الحل العنيف: كيف يمكننا أن نتصرف بسلبية (*leidend*) في علاقتنا بأنفسنا؟

الجواب جاهز – إذ ما زال «التأثير» «محذداً». بالتأثير على نفسي، أحدد نفسي، وأنتج التصورات العقلية القابلة لأن تعزى وتنسى. ولكن كيف أستطيع أن أوثر على نفسي بمحض فعالتي، إن لم يكن ذلك عن طريق التصورات المحددة في المكان؟ هنا ينكشف أنَّ المنعطف عن طريق التركيب

الصوري هو وساطة ضرورية بين نفسي كمؤثرة (مجهولة) ونفسي كمتأثرة (معروفة)⁽⁵⁰⁾. لذلك ليس من المفاجئ أن يعود هنا مثال «رسم الخط» تماماً في توضيح مفارقة التأثير الذاتي. إن فعل رسم خط - وكذلك الحال مع وصف دائرة أو رسم شكل مثلث - هو في المقام الأول مثال من أمثلة كثيرة على تحديد الحس الداخلي عن طريق فعل متعال للخيال. لكنه يضيف لتمثيل الخط، أو الدائرة، أو المثلث، فعل انتباه ينصرف إلى «فعل تركيب كثرة تحديد انطلاقاً منه الحس الداخلي»، وي فعلنا هذا نتباه إلى توالي هذا التحديد في الحس الداخلي» (بـ154). بهذه الطريقة فإن رسم خط لا يشكل بالتأكيد حدس الزمان ولكنه يفيد في تمثيله.

وخلالاً لما تصوره برغسون، فلا وجود هنا لخلط بين الزمان والمكان، بل حركة تمضي من العدس الذي لا يمكن رصده في ذاته إلى تمثيل زمان محدد، من خلال التأمل في عملية رسم خط. وبين جميع تحديبات المكان، يمتاز الخط بفضيلة إضفاء صفة خارجية على التمثيل («هي التمثيل الصوري الخارجي للزمان»). غير أن جوهر المحاججة يكمن في أن الفعالية التركيبية للخيال ينبغي أن تتطابق على المكان - فرسم خط، وتأشير حدود دائرة، ومد ثلاثة محاور متعمدة كلها تبدأ من النقطة نفسها - ولذلك فإننا بتأملنا في العملية نفسها، نكتشف أن الزمان موجود فيها ضمناً. وبتشكيل مكان محدد، أعني الخاصية المتوازية لفعالية فهمي⁽⁵¹⁾. ولكنني أعيها بمقدار ما أنا متأثر بها. وهكذا فنحن نعي أنفسنا بوصفنا موضوعات - لا كما نحن عليه - بقدر ما نمثل الزمان بخط. والزمان والمكان يولد كلّ منها الآخر بالتبادل في عمل الخيال التركيبى: «لن نستطيع الحصول على تمثيل للزمان، الذي هو ليس بموضوع لعياناً الخارجي، إلا تحت صورة خط، نرسمه، وعن طريق رسمه وحده نعرف فراده بعده» (بـ156). إنه موجود في كل قضية تحديد سواء وكانت لأشكال مكانية أو لأطوال زمانية. وها هي التحديبات التي نتتجها معاً: «لذلك ينبغي لتحديبات الحس الداخلي أن تتنظم بوصفها مظاهر في

الزمان تماماً بالطريقة نفسها التي تنظم بها تحديات الحس الخارجي في المكان» (المصدر نفسه). بالطبع ما يهم كانت في هذه المحاججة هو أن التأثير الذاتي موازٍ للتأثير من الخارج: «بقدر ما يتعلق الأمر بالعيان الداخلي، نحن نعرف ذاتنا فقط كمظهر، وليس كما هي في ذاتها» (المصدر نفسه).

بالنسبة لنا، وإن كنا غير معنيين بالانقسام إلى الذات المتعالية، والنفس المطلقة، والأنا الظاهرةية، ولكن فقط بالتحديات الجديدة للزمان التي يكشف عنها التأثير الذاتي، فإن هذه الطريق الملتوية في البحث توفر زاداً لا بأس به للتفكير. ولا يقتصر التأكيد على الصفة غير القابلة للرصد للزمان، بل تختصص مزيداً من التخصص الطبيعية غير المباشرة لتمثيل الزمان. وبدلأ من تلويث الزمان بالمكان، تكشف الوساطة التي تؤديها العمليات المكانية بضررية واحدة الارتباط، في قلب تجربة الزمان، بين السلبية والفاعلية. فنحن نتأثر وننفعل زمانياً بقدر ما نفعل ونؤثر زمانياً. ويشكل التأثير والإنتاج معاً ظاهرة واحدة بعينها. «الذلّك لا يجد الفهم في الحس الداخلي» (ب55). ولم يخطئ الكثرة، بل يتوجه، وبذلك يؤثر على الحس الداخلي⁽⁵²⁾.

يمكن أن نجد آخر تحذير ضد آية محاولة لجعل الزمان بذاته يظهر في الصص الذي أضافه كانت للطبعة الثانية من «نقد العقل الخالص» باتباع المسلمة الثانية لنظرية الجهة - مسلمة الواقعية - تحت عنوان : «تفنيد المثالية» (ب274). وبصرف النظر عن الأسباب السجالية التي استحثته على هذه الإضافة⁽⁵³⁾، فإن خلاصة حجتها واضحة: «إن تجربتنا الداخلية، التي رأها ديكارت أمراً ثابتاً مقطوعاً بصحته، لا تكون ممكنة إلا بافتراض تجربة خارجية» (ب275). من الجدير باللاحظة أن أطروحة كانت تتحذ في البداية شكل قضية مبرهنة، ثم برهان، وتذكر المبرهنة ما يأتي: «إن الشعور

المجرد، ولكن المحدد تجريبياً، بوجودي الخاص يبرهن على وجود الموضوعات في المكان خارج شعوري» (المصدر نفسه). فلنوضح ما هو موضوع الرهان هنا. إنه سؤال الوجود والشعور بوجودي، بالمعنى اللامقولاتي للوجود، وهو التقىض للمعنى المعطى في الاستنتاج المتعالي. ولكن حيث يهب الأخير «أنا موجود» للـ«أنا أفكر» من خلال نصاب وجود غير محدد تجريبياً (الفقرة 24)، تكون المسألة هنا مسألة شعور محدد تجريبياً بوجودي الخاص. وهذا التحديد، كما في سائر أجزاء «التحليلية» هو الذي يستدعي أن تكفل عن الجمع بين الزمان والمكان، كما كانت الحال في «الاستطيقا»، بل أن تتخلى عن السعي لوضع التحديد الاسمي للمخطط على أساس تحديقات الزمان وحدها. يتطلب منا هذا التحديد، بدلاً من ذلك، أن نربط ربطاً حميمَا، بين التحديد في الزمان والتحديد في المكان. ولم يتسع لهذا الرابط أن ينجذب بعد، كما كانت الحال في مماثلات التجربة، على صعيد التمثيلات، بل على «صعيد الشعور بالوجود»، إما بوجودي أنا نفسي، أو بوجود الأشياء الخارجية (مهما كان ما يدلّ عليه الشعور بالوجود في الفلسفة المتعالية التي تواصل طريقها حتى تصير مثالية). وهكذا يمتد الرابط بين المكان والزمان إلى أعمق مستويات التجربة، وهو مستوى الشعور بالوجود. يمكن «البرهان» صراحة في تبني حجة البقاء مرة أخرى في هذا المستوى الأثير جذرية، وكانت هذه الحجة قد استخدمت في مماثلة التجربة الأولى على مستوى التمثيل البسيط للأشياء. لقد علمتنا مماثلة التجربة الأولى أن تحديد الزمان بصفته باقياً يقوم على العلاقة التي نسندها في التمثيل الخارجي بين ما يتغير وما يبقى. فإذا نقلنا هذه الحجة من التمثيل إلى الوجود، فيجب أن نقول إن الخاصية المباشرة للشعور بوجود الأشياء الأخرى خارج ذاتنا تبرهن عليها الطبيعة غير المباشرة للشعور الذي لدينا عن وجودنا بصفته محدداً في الزمان.

إذا كانت هذه الحجة المتعلقة بالوجود تستطيع أن تخبرنا بشيء متميز

عن حجة مماثلة التجربة الأولى المتعلقة بالتمثيل، فذلك بقدر ما تُخفيه تأثيرنا بأنفسنا لتأثيرنا بالأشياء الخارجية. ولذلك يبدو لي أنَّ تأملنا وحده في التأثير قادر على حمله إلى مستوى الشعور بالوجود سواء أكان داخلنا أو خارجنا. وهذا المستوى الجذري، الذي لا وصول إليه إلا عن طريق غير مباشر⁽⁵⁴⁾، وهو إمكانية قيام ظاهراتية حدسية عن الشعور الداخلي بالزمان، أفرَّ أوغسطين بها ضمناً، وادعاهما هو سرل صراحةً، هو الذي يستدعي للسؤال هنا.

لقد أفضت المواجهة بين هو سرل وكانت إلى طريق مسدودة شبيهة بالطريق التي انفرجت عنها المواجهة السابقة بين أوغسطين وأسطرو. فلا المقاربة الظاهراتية ولا المقاربة المتعالية بكافية في ذاتها. بل تحيل كُلُّ منها إلى الأخرى. لكن هذه الإحالة تمثل صفة مفارقة في اقتباس متداول، قائم على شرط استبعاد متداول. فمن ناحية، لا نستطيع الدخول إلى الإشكالية الهوسرلية إلا بتعليق الإشكالية الكانتوية بين فوسين، حيث لا يمكن صياغة ظاهراتية الزمان إلا بالاقتباس من الزمان الموضوعي، الذي يبقى في تحدياته المبدأة زماناً كانطياً. ومن ناحية أخرى، لا نستطيع دخول الإشكالية الكانتوية إلا بشرط الامتناع عن الرجوع إلى أي حس داخلي من شأنه أن يعيد تقديم أنطولوجيا النفس، التي كان التمييز بين الظاهرة والشيء في ذاته قد علقها بين فوسين. مع ذلك، فإن التحديدات التي يتميز بها الزمان عن المقدار المجرد يجب أن تقوم هي نفسها على أساس ظاهراتية ضمنية، يتضح مكانها الفارغ في كل خطوة من خطى المحاججة المتعالية. بهذه الطريقة، لا يستعير كُلُّ من الظاهراتية والفكر النقدي أحدهما من الآخر إلا بشرط الاستبعاد المتداول الذي يقوم به كل منهما نحو الثاني. ونحن لا نستطيع أن نرى وجهي العملة الواحدة في الوقت نفسه.

ختاماً، لا بد لنا من قول كلمة عن العلاقة بين خاتمة هذا الفصل والفصل التي سبقته. إن الاستقطاب بين الظاهراتية، بالمعنى الذي استعمله

هوسرب، والفلسفة النقدية لدى كانت، على مستوى الإشكالية، حيث تهيمن مقولات الذات والموضوع، أو بعبارة أدق الذاتي والموضوعي، يكزّر الاستقطاب بين الزمان والنفس، والزمان والعالم، على مستوى الإشكالية التي يقدمها سؤال وجود الزمان ولا وجوده.

يسهل التعرف على علاقة النسب التي تربط هوسرب بأوغسطين. فقد أقرّ بها هوسرب نفسه وادعاهما في السطور الافتتاحية من «ظاهراتية الشعور بالزمان». ونحن نستطيع أن نرى هنا في ظاهراتية الاستبقاء وظاهراتية التذكر الأولى والثانوي صورة ملطفة عن جدل الحاضر ثلثي الأبعاد وجدل القصد/ انتشار النفس، بل حتى الحل الظاهراتي لبعض المفارقات في التحليل الأوغسطيني.

أما الرابط بين كانت وأرسطو فأكثر صعوبة على الإدراك، أو على القبول. ألم يكن كانت ينادي المثالية المتعالية للزمان والمكان في «استطيقا» أقرب إلى أوغسطين منه إلى أرسطو؟ لا يدلّ الشعور المتعالي على إنجاز فلسفة الذاتية التي عبد أوغسطين طريقها؟ وبصورته هذه، كيف يستطيع الزمان عند كانت، أن يعود أدراجه إلى الزمان عند أرسطو؟ لكن ذلك يعني تناسي معنى المتعالي عند كانت، لأن مهمته بأسرها تكمن في تأسيس شروط الموضوعية. ويمكننا القول إن الذات الكانتية إنما وجدت لتجعل الموضوع موجوداً هناك. ويؤكد فصل «استطيقا» أصلاً على أن المثالية المتعالية للزمان والمكان واقعها التجريبي بوصفه وجهها الآخر. والعلوم المرتبطة بها هي التي تتحقق هذا الواقع. وحين تزعم «الجمالية المتعالية» أن الزمان والمكان يتلازمان أصلاً في الذات، فليس بمقدمة ذلك إخفاء الجانب الآخر من المشكلة ولا منعنا دون طرح السؤال: ما نوع الواقع التجريبي الذي يقابل المثالية المتعالية؟ أو بصيغة أكثر عمقاً: ما نوع الذات التي يبنيها جهاز النقد المقولاتي؟

الموضوع، التي تضمنها الذات المتعالية، هي طبيعة تمثل الفيزياء العلم التجريبية المقابل لها. وتتوفر مماثلات التجربة الجهاز المفهومي، الذي تتولى شبكته صياغة هذه الطبيعة. وتضيف نظرية الجهات المبدأ الختامي الذي يستبعد عن الواقع أي كيان يقع خارج نطاق هذه الشبكة. وتمثيل الزمان مشروط تماماً بهذه الشبكة، وللسبب نفسه المتعلق بخاصيته غير المباشرة. ويتجزأ عن ذلك أنّ الزمان، برغم خاصيته الذاتية، هو زمان طبيعة تتعدد موضوعيتها تماماً من خلال الجهاز المقولاتي للعقل.

وعن طريق هذا المنعطف يعود بنا كأنط إلى أسطر، وبالتأكيد ليس إلى فيزياء ما قبل غاليليو، بل إلى فيلسوف يضع الزمان إلى جانب الطبيعة. فما كان يوسع الطبيعة بعد غاليليو ونيوتون أن تظلّ كما كانت قبلهما. لكن الزمان لم يتوقف عن الانضواء إلى جانب الطبيعة، لا إلى جانب النفس. وفي الحقيقة، مع كأنط لم يعد هناك مجال لجانب النفس. إن موت الحس الداخلي، وانحراف الشروط التي يمكن أن تعرف بها الظواهر الداخلية موضوعياً تحت الشروط التي تخضع لها الظواهر الخارجية نفسها، كل ذلك يسمح لطبيعة واحدة فقط بأن تعرف⁽⁵⁵⁾.

هل حقاً ابتعدنا إذاً، ذلك البعد الذي يتراءى لنا، عن إخضاع الزمان الأرسطي للفيزياء؟ هنا مرة أخرى ليس للزمان «علاقة ما بالحركة». بالطبع تحتاج النفس أن تعدد، ولكن القابل للعد يوجد أولاً فجأة في الحركة.

هذه المقارنة تضع العلاقة بين كأنط وهوسرل تحت ضوء جديد. ليس التضاد بين الصفة الحدسية للزمان عند هوسرل، والطبيعة الخفية للزمان عند كأنط بالأمر الصوري البحث. بل هو أمر مادي أيضاً، إذ التضاد هنا بين زمان، كالذي رأيناه في انتشار النفس عند أوغسطين، يتطلب حاضراً قابلاً للفصل والوصل معاً بين ماضٍ ومستقبل، وزمان ليس له نقطة إحالة في الحاضر، لأنّه في التحليل الأخير زمان الطبيعة وحدها. ومرة أخرى، لا يكتشف أي من المذهبين حقل تطبيقه إلا بالانغلاق على الآخر. إن ثمن

اكتشاف هوسربن للاستبقاء والاستذكار الثنائي هو أن تنسى الطبيعة، مع أنَّ التوالي يفترضه وصف الشعور الداخلي بالزمان نفسه. ولكن أليس ثمن الفلسفة النقدية هو التعامي المتبدال مع هوسربن؟ ألم يمنع كانت، بإقرانه مصير الزمان بأنطولوجيا محددة للطبيعة، نفسه من استكشاف خصائص أخرى للزمانية غير تلك التي يتطلبها النظام القيمي النيوتنوي الذي اعتمدته - التوالي والتزامن والبقاء؟ ألم يغلق المنافذ على خصائص أخرى نابعة من علاقات الماضي والمستقبل بالحاضر الفعلي؟

الفصل الثالث

الزمانية، التاريخية، الترمن

هيدغر والمفهوم «العادي» عن الزمان

الآن ونحن على وشك النظر في تأويل هيدغر للزمان في «الوجود والزمان»، لا بد لنا أن نواجه اعترافاً منحرفاً يطرح ضد آية قراءة من شأنها أن تعزل «الوجود والزمان» عن أعمال هيدغر اللاحقة، التي تشکل في نظر أكثر أتباعه، مرة واحدة وفي الوقت نفسه المفتاح التأويلي «للوجود والزمان» ونقده، بل حتى رفضه^(١). ويؤكد هذا الاعتراض على نقطتين. فمن ناحية، يرى أن عزل زمانية الآية (الذazines) عن فهم الوجود الذي لا ينكشف حقاً إلا في أعمال انقلاب هيدغر التالية، أعني (Kehre) (انعطافته)، إنما يعني في الأساس قصر «الوجود والزمان» على أنثروبولوجيا فلسفية تتجاهل قصده الحقيقي. وربما يكون هيدغر نفسه قد رأى لزوم سوء الفهم هذا، حين ترك «الوجود والزمان» غير مكتمل، وتخلّى عن تحليلية الآية (أو الذazines) (الوجود - هنا). ومن ناحية أخرى، إذا فقدنا النظر إلى موضوعة تحطيم الميتافيزيقا التي تصاحب، منذ مطلع «الوجود والزمان»، استرداد سؤال الوجود، فإننا نغامر بسوء فهم معنى النقد الذي كان يهدف إليه، على صعيد

الظاهراتية، عند أولية الحاضر، حين نخفق في إدراك الرابطة بين هذا التقد وفقد الأولية التي أولتها الميتافيزيقا للرؤبة والحضور.

أرى أننا لا يجب أن يخيفنا هذا التحذير.

من المشروع تماماً أن نعامل «الوجود والزمان» بوصفه عملاً متميزاً، لأن تلك كانت الطريقة التي طبع فيها الكتاب ونشر، ما دمنا نفترج قراءة تحرم طبيعته غير المكتملة، أو حتى قراءة تؤكد على الجانب الإشكالي فيه. و«الوجود والزمان» يستحق هذا النوع من القراءة لما ينطوي عليه من مزايا، وأن يولي تقديرًا خاصاً مناسباً. إذاً هل نحن مضطرون إلى ارتکاب خطأ تأويل أثربولوجي؟ إن موضوع «الوجود والزمان» هو في الأساس، محاولة تناول سؤال معنى الوجود عن طريق تحليل وجودي يرسخ المعايير نفسها لمقاربة هذا السؤال. فهل نحن على شفا خطر عدم إدراك النقطة الميتافيزيقية المضادة في نقد الظاهراتي (الفينومينولوجي) للحاضر والحضور؟ على العكس، فإن قراءة لا تستعجل في رؤية ميتافيزيقا للحضور في ظاهراتية الحاضر قد تنبه إلى هاتيك الملامح للحاضر التي لا تعكس الأخطاء، المزعومة لدى ميتافيزيقا حدسية موجهة صوب عالم قابل للمعقولة. وإلى هذه التبريرية، التي ما زالت دفاعية جداً، عن قراءة متميزة لـ«الوجود والزمان» أود أن أضيف حجة ذات ارتباط أكثر مباشرة بموضوعة بعثي الخاص. فإذا لم نسمح لأعمال هيدغر المتاخرة بأن تعلو على صوت «الوجود والزمان» فإننا نعطي لأنفسنا فرصة إدراك التوترات والتناقضات، على صعيد هذه الظاهراتية التأويلية للزمان، وهي توترات وتناقضات ليست بالضرورة تلك التي أفضت إلى عدم اكتمال «الوجود والزمان»، لأنها ليس لها مساس بالعلاقة الشاملة للتحليل الوجودي بالأنتropolوجيا. بل هي ذات مساس بالتفاصيل الوسواسية غير العادلة المحكمة البناء لتحليلية الآنية (الدازين). ويمكن أن تربط هذه التوترات والتناقضات، كما سنرى لاحقاً، بتلك التي أحدثت المصاعب في الفصلين السابقين، وقد تسلط ضوءاً جديداً

عليها، وربما تكشف عن طبيعتها الحقيقية، ويرجع ذلك، على وجه الدقة، إلى نوع الظاهراتية التأويلية التي مورست في «الوجود والزمان» وأعيدت من خلال قراءتنا إلى الاستقلال الذي أسبغه عليها مؤلفه.

ظاهراتية تأويلية

فيما يتعلّق بالتباسات الزمان في الفكر الأوغسطيني والهوسرلي يمكننا القول إن «الوجود والزمان» يحلّها، أو بالأحرى يذوبها مع مطلع المقدمة والقسم الأول، بقدر ما يتم تجاهل الأرتبة التي تشكّل فوقها هذه الالتباسات لصالح نوع جديد من التساؤل. كيف تستطيع إذاً أن تقابل زمان النفس، وفق المصطلح الأوغسطيني، بزمان قد يكون في جوهره «ذا صلة بالحركة»، وبالتالي يمكن ربطه بالطبيعة، على النحو الذي قرره أرسطو؟ بشيء واحد، وهو أن التحليلية الوجودية لا تعود إلى النفس مرجعاً لها، بل إلى الآنية (أو الذراين)، أي إلى الوجود هناك، وذلك الموجود الذي هو نحن. لكن الآنية، في الوقت نفسه، «ليست مجرد كيان يحدث بين كيانات أخرى. بل هي يميزها وجودياً كونها في وجودها نفسه يشكل الوجود القضية الأولى لها» («الوجود والزمان»، ص32). وعلاقة الآنية (الذراين) «في وجودها .. نحو ذلك الوجود» الذي ينتمي إلى تكوين وجود الآنية، لا يتم تقديمها كمجرد تمييز أو نطوي بسيط بين مناحي نفسية وطبيعية. أضعف إلى ذلك أن الطبيعة في التحليل الوجودي لا تستطيع أن تشكّل قطباً مضاداً أو حتى موضوعة غريبة عند تأمل الآنية (الذراين)، «ما دام العالم نفسه شيئاً مكوناً للآنية (للذراين)» (ص77). وبالتالي، فإن سؤال الزمان - الذي كرس له القسم الثاني من الجزء الأول من «الوجود والزمان»، (وهو الجزء الوحيد الذي طبع) - لا يأتي إلا حصيلة ترتيب (ثيمي) موضوعي لهذا العمل، أي بعد «الوجود - في - العالم»، الذي يكشف عن التكوين الأصلي للآنية (الذراين). والتحديّدات المتعلّقة بمفهوم الوجود (أي وجودي الخاص) وإمكانية المؤثّقة أو عدم المؤثّقة التي تنطوي عليها فكرة التملك والخصوصية يجب أن ينظر إليها وفهمها قبلياً بوصفها قائمة على

حال من الوجود هو الذي سميته بالوجود - في - العالم. إن نقطة الانطلاق الملائمة لتحليلية الدزائن تكمن في تبيان هذه الحالة التكوينية (ص 78). وفي الحقيقة، فقد كرس هيذر ما يربو على مائتي صفحة للوجود - في - العالم، ولعالمية العالم بشكل عام، وكان من الضروري لنا أولاً أن نسمع لأنفسنا بأن يتخللنا معنى العالم المحبيط بنا، قبل أن يتاح لنا أو يكون لنا الحق في مواجهة بني الآنية (أو الدزائن) من مثل الموقف، الفهم، التفسير، الخطاب. ومما لا يخلو من أهمية أن سؤال مكانية الوجود - في - العالم لا يطرح قبل سؤال الزمانية وحسب، بل كجانب من «البيئوية» الخاصة بالعالمية في ذاتها. كيف يمكن إذا استراق أي شيء يتبقى من الالتباس الأوغسطيني عن امتداد النفس من الدعم الكوني؟

لذلك تبدو المعارضة بين أوغسطين وأرسطو وقد أبطلتها إشكالية الآنية (الدزائن)، التي تقلب الأفكار المتداولة المبنية عن الطبيعة وعلم النفس. ألا يجب قول شيء نفسه فيما يخص الالتباس عند هوسمر عن الشعور الداخلي بالزمان؟ حتى كيف يبقى الأثر الضئيل من التناقض بين الشعور الداخلي بالزمان والزمان الموضوعي في تحليلية الآنية (الدزائن)؟ أليست بنية الوجود - في - العالم تدمر إشكالية الذات والموضوع وبصفة أكيدة تماماً كما تدمر قدأسقet من الاعتبار في الصفحات الأولى من «الوجود والزمان» عن طريق التأكيد على أن الوجود كان قد نسي وأهمل. وإذا صح أن «الأنطرولوجيا لا تكون ممكنة إلا بوصفها ظاهراتية» (ص 60)، فإن الظاهراتية نفسها لا تكون ممكنة إلا بوصفها تأويلية (هرمنيوطيقاً) بقدر ما يكون الاختفاء، بسبب ما تراكم عليه من نسيان، الشرط الأول لأي جهد في اكتشاف شيء ما أخيراً⁽²⁾. وإذا تحرر الظاهراتية من الارتباط بالرؤى المباشرة، تصبح جزءاً من الصراع ضد الإخفاء. فالاحتاجاب هو المفهوم المضاد للظاهرة» (ص 60). من وراء إخراج رؤية أو عدم رؤية الزمان، ينفتح طريق ظاهراتية تأويلية واسعاً، حيث تقف الرؤى جانبًا لصالح الفهم، أو إذا

استخدمنا عبارة أخرى، لصالح «تأويل كاشف» يهدىء استباقي معنى الوجود الذي هو نحن، بتضميننا على فضح هذا المعنى، أي على تحريره من السيان والإخفاء.

ويتضح عدم الاطمئنان فيما يتعلق بأية طريق مختصرة يمكن أن تسمح للزمان نفسه بأن ينبعق في حقل الظهور في استراتيجية التأجيل التي تسم المعالجة الموضوعية (الثيمية) لسؤال الزمان. لا بد أن تمرّ أولاً من خلال قسم أول طوبيل - يطلق عليه «تمهيدي» vorbereitende - قبل أن نصل إلى إشكالية القسم الثاني: «الآنية والزمانية». وفي القسم الثاني، لا بد من عبور مراحل مختلفة ستتم مناقشتها لاحقاً قبل أن نصل في الفقرة 65 إلى التعريف الأول للزمان: «هذه الظاهرة الوحودية لمستقبل يصنع حاضراً في عملية الانتجاد، نشير إليه باسم الزمانية» (ص 374). ونستطيع بهذا الصدد أن نتحدث عن تراجع سؤال الزمان عند هيدغر.

هل يصح القول إذا إن محاولة الإفلات من إخراج الحدس المباشر أو المسلمة غير المباشرة لا يمكن أن تفضي إلا إلى نوع من الهرمية، باعتبارها صورة من صور الاختجاب؟ هذا يعني إهمال عمل اللغة الذي يسقى على «الوجود والزمان» عظمة لن يستطيع طمسها أي مصنف لاحق. وأعني بعمل اللغة، في الدرجة الأولى وقبل كل شيء، بذل الجهد على نحو مناسب في بناء ظاهراتية تأويلية تجندها الأنطولوجيا. ويشهد على ذلك الاستخدام المتكرر لمفردة «بنية». بالإضافة إلى ذلك، أعني البحث عن مفاهيم أساسية يمكن استخدامها لدعم عملية البناء. ويمثل «الوجود والزمان» من هذه الناحية موقع بناء هائل تشكل فيه السمات الوجودية بالنسبة للذرازين ما تشكله المقولات بالنسبة للكيانات الأخرى⁽³⁾. وإذا استطاعت الظاهراتية التأويلية الادعاء بالإفلات من الخيار بين حدس مباشر، ولكنه صامت، للزمان، ومسلمة غير مباشرة، ولكنها عمياً، ففضل عمل اللغة الذي يقيم اختلافاً بين التأويل والفهم. والتأويل في حقيقته فهم منظور،

وإيصال لبنيّة الظاهرة بوصفها هذه أو تلك. بهذه الطريقة، يمكننا أن ننقل إلى اللغة وبالتالي إلى مستوى البيان، الفهم الذي كنا نملكه دوماً للبنيّة الزمانية للآنية (الذراين)⁽⁴⁾.

أود أن أوجز في صفحات قليلة الاختراق الذي أحدهُنَّ ظاهراتِ التأويلية في فهم الزمان، من حيث علاقته بالكشف التي يجب أن تسجل لحساب أوغسطين و هو سرل. وسينبغي علينا لاحقاً الإقرار بجسامته الشمن الذي يجب أن نسدده عن هذا التأويل الجريء.

نحن ندين لهيدغر بثلاثة كشف تثير الإعجاب. يقول الأول إن سؤال الزمان ككل تلفه وتحيط به، على نحو يبقى باستمرار بحاجة إلى إيصال، البنية الأساسية «للهم» Care. ويقول الثاني إن وحدة أبعاد الزمان الثلاثة - المستقبل والماضي والحاضر - هي وحدة تخارجية *ecstatic* يتواصل فيها التخارج المتبدّل لهذه التخارجات من تشابكها ببعضها. وأخيراً، فإن نشر هذه الوحدة التخارجية يكشف، بدوره، عن تكوين زمان يمكن القول إنه يترکب في طبقات، ويتضمن في مستويات من التزميم الذي يحتاج إلى تسميات متميزة: الزمانية والتاريخية والتزمن (ضمن الزمنية). وسرى كيف تتواشج هذه الكشف الثلاثة وكيف تتضاعف المصاعب التي يولدتها الكشف الأولى مع الكشفين الثاني والثالث.

الهم والزمانية

ربط البنية الأصلية للزمان ببنية الهم يعني مباشرة إزاحة سؤال الزمان من نظرية المعرفة ونقله إلى صعيد طراز وجود يستطيع أن 1 - يستقي علامة علاقته بسؤال الوجود، 2 - أن تكون له أوجه إدراكية وإرادية وانفعالية دون أن يمكن اختزاله هو نفسه إلى واحد من هذه الأوجه أو حتى وضعه على صعيد يكون من الضروري فيه التمييز بين هذه الأوجه الثلاثة، 3 - أن يمسك بالسمات الوجودية مثل إقامة مشروع والقذف في العالم، والسقوط، 4 - أن

يوفّر وحدة بنوية لهذه السمات البنوية من شأنها أن تدل قدماً على مطالب «الوجود - كـ» الذي يفضي مباشرة إلى سؤال الزمانية.

فلتوقف قليلاً لنتظر في هذه السمة الأخيرة، التي تحكم بكل ما سيأتي.

لماذا يكون من الضروري الدخول إلى سؤال الزمانية عن طريق سؤال «إمكانية - الوجود - كـ»، أو بوسعتنا القول أيضاً «الوجود - الشمولي»؟ لدى الوهلة الأولى لا تبدو فكرة الهم بحاجة له، بل هي تبدو على خلاف معه. والمضمون الزماناني الأول الذي يتم بسطه هو في الحقيقة «الوجود - قدام - ذاته» الذي لا ينطوي على خاتمة، بل بالعكس يظل ناقصاً بسبب «القدرة - على الوجود» التي في الآنية (الذazines) على وجه الدقة. على أنه إذا كان لسؤال «الوجود - الشمولي» من حسنة معينة، فذلك يقدر ما تراهن الظاهراتية التأويلية على الوحدة البنائية للحظات الثلاث في المستقبل والماضي والحاضر. لقد جعل أوغسطين هذه الوحدة تنشأ من الحاضر عن طريق التثليث⁽⁵⁾. لكن الحاضر، عند هيدغر، لا يستطيع أن يتحلل هذه الوظيفة في البناء والتبييد، لأن المقوله الزمانية هي أقل المقولات قبولاً لاستقبال تحليل أصلي وأصيل، بسبب قربتها من أشكال الوجود الساقطة، وهي تحديداً: نزع الآنية (الذazines) إلى فهم ذاته من خلال أشياء حاضرة - تحت - اليد (vorhanden) وجاهزة - لليد (zuhanden)، وهي موضوعات اهتمامه الحاضر وانشغاله. هنا أصلاً ينقلب ما يبدو أقرب الأشياء في عيون ظاهراتية مباشرة إلى ظاهرة من أكثر الظواهر خلاؤاً من الأصالة، ويتحول الأصيل إلى أكثرها خفاء.

لذلك إذا أقررنا إن سؤال الزمان هو في الدرجة الأولى سؤال عن اكتماله البنائي، وإذا لم يكن الحاضر هو الموجه المناسب لهذا البحث عن الكلية، فيبقى علينا أن نعثر في «الوجود - قدام - ذاته» لدى الهم على سر اكتماله. وهنا تقدم فكرة «الوجود - نحو - النهاية» (zum-Ende-sein) ذاتها بوصفها السمة الوجودية التي تحمل علامه خاتمتها الداخلية. والوجود -

كنتهاية جدير بالاعتبار لأنه يتعمى (ص 276) إلى ما يبقى في عطالة وفي تعليق لإمكانية - الآنية - على - الوجود. «كنتهاية الوجود - في - العالم هي الموت» (ص 276)، «والانتهاء كموت هو مكون كلية الآنية (الدزابين)» (ص 284)^(*).

هذا المدخل لمعضلة الزمان من خلال سؤال الوجود - الشمولي وهذا الارتباط المزعوم بين الوجود - الشمولي والوجود - نحو - الموت يثير صعوبة مباشرة، لن تكون خالية من التأثير على العجانيين الآخرين في تحليلنا. ونتمكن هذه الصعوبة في التداخل الذي لا يمكن تجاهشه، في قلب تحليلية الآنية (الدزابين)، بين السمة الوجودية existential والميسم الموجودي *existentiell*^(*).

ودعونا نقل الكلمة بخصوص هذه المعضلة في أكثر جوانبها عمومية وشكلية. من حيث المبدأ، تدل الكلمة *existentiell* (الموجودي) على الاختيار الملموس لطريقة الوجود - في - العالم والالتزام الأخلاقي الذي يتبنّاه أفراد استثنائيون، وجماعات كنسية أو أكليركية، أو ثقافات بأسرها. بينما تدل الكلمة existential (الوجودي) من ناحية أخرى على أي تحليل يرمي إلى إيضاح البنى التي تميز الآنية عن جميع الموجودات الأخرى، وبالتالي التي تربط سؤال معنى وجود الوحيدة التي هي نحن، بسؤال الوجود كما هو، بحيث يصير معنى الوجود، عند الآنية، قضيتها الكبرى. لكن هذا التمييز بين السمة الوجودية existential والميسم الموجودي *existentiell* يعثم عليه التداخل مع التمييز بين الأصيل authentic والدخيل *inauthentic* ، الذي يعرض هو نفسه عند البحث عن الأصلي (*ursprünglich*). وهذا التداخل محظوظ ما دامت الحالة الساقطة والمنحلة للمفاهيم متاحة لظاهراتية تأويلية تعكس حالة التنافي

(*) نستعمل هنا التعبير (موجودي) اشتقاقة من (الوجود). وكان هيدغر قد ميز منذ الصفحات الأولى من كتابه «الوجود والزمان» (الترجمة الإنجليزية ص 33) بين المصطلحين، وهو يقصد بالتحليل الموجودي اكتشاف الذات لذاتها بوصفها فرداً، بينما يقصد بالتحليل الوجودي وجود الذات بوصفها آنية أو وجوداً هناك. ومن هنا يرتبط الموجودي بالتجربة المتحققـة، بينما يرتبط الموجودي بالتأمل. وبالتالي يشكل الموجودي مادة أنثروبولوجيا فلسفية، في حين يشكل الوجودي مادة أنثropolوجيـا ظاهراتـية - المترجم.

التي يمكن في داخلها سؤال الوجود، والتي تتطلب عندها هذه الحالة الساقطة عمل اللغة المشار إليه فيما سبق. وهكذا فإن تهر المفاهيم الأصلية هو جزء لا يتجزأ من صراع ضد فقدان الأصالة، التي تتماهى عملياً باليومية *everydayness*. لكن هذا البحث عن الأصيل لا يمكن أن يتحقق من دون اللجوء باستمرار إلى شهادة الميسم الموجودي. ويبدو لي أن الشراح لم يؤكدوا بما يكفي على هذا الجوهر في الظاهراتية التأويلية بكمالها في «الوجود والزمان». وهذه الظاهراتية ملتزمة بتوفير برهان موسوم بالموجودية لمفاهيمها الوجودية⁽⁷⁾. وليس السبب في ذلك الحاجة للرد على اعتراف إبستمولوجي يأتي من العلوم الإنسانية، برغم استعمال كلمات مثل : «معيار»، «ضمان»، «يقين»، «قطع». بل إن الحاجة للبرهان والشهادة تنتج عن طبيعة «القدرة - على - الوجود» التي يمكن فيها الوجود، والوجود، في الواقع، حر، إما للأصيل أو الدخيل، وحتى لنمط يمتاز باللامبالاة. لقد كانت تحليلات القسم الأول تعتمد باستمرار على اليومية الوسطية، ولذلك اقتصرت هي نفسها على هذا العالم غير المميز، أو حتى الدخيل، إذا شئنا الصراحة. وهذا هو السبب في ضرورة وجود مطلب جديد: «يعني الوجود القدرة - على - الكيونة ولكنها أيضاً قدرة أصيلة» (ص276). ولكن ما دام الوجود الدخيل يمكن أن يكون أقلً من كل، كما يتحقق ذلك من خلال الموقف الشعوري أمام إمكانية الموت، فلابد من الإقرار بأن «تحليلنا الوجودي للآتية (الذرازين) حتى الآن لا يستطيع الادعاء بالأصيلة» (المصدر نفسه). بعبارة أخرى، دون ضمان الأصالة، يقتصر التحليل أيضاً عن ضمان الأصيلة.

وليس لضرورة إقامة التحليل الوجودي على أساس شهادة موجودية أصل آخر. ويمكن العثور على مثال ساطع على هذا في بداية «الوجود والزمان» في العلاقة التي أقيمت بين الوجود - كلاً والوجود - نحو - الموت⁽⁸⁾. كما يمكن العثور على تأكيد واضح له في أشكال الحلول الاستباقية للشهادة حول التحليل بكماله. الواقع أن هبة الدخالة لا تتوقف

أبداً عن إعادة طرح سؤال معيار الأصالة. إذ يفترض بالوعي (Gewissen) أن يوفر تأكيداً لهذه الأصالة⁽⁹⁾. ويأتي الفصل الثاني، المكرس لهذا التحليل، تحت عنوان: «برهان الآنية على قدرة - على - الوجود أصيلة وحلها» (ص312). ولهذا الفصل، الذي يبدو أنه يؤجل مرة ثانية التحليل الحاسم للزمانية، دور لا يمكن تعويضه أبداً. فقد قالت اللغة، في الواقع، كل شيء قبل ذلك عن الموت: كل نفس تموت منفردة، والموت محظوظ وإن كانت ساعته غير مؤكدة، الخ. من هنا لم تنته بعد من التقولات والخداع والرياء والتمويه الذي يعتري الخطاب اليومي. وهذا هو السبب في أن من الضروري استدعاء شهادة الضمير ولجوه الذات من خلال صوته إلى ذاتها، بغية ترسيخ الوجود - نحو - الموت في أقصى مستويات أصالته⁽¹⁰⁾.

وهكذا تنتهي الشهادة التي يدللي بها الضمير عن الإقبال بطريقة عضوية إلى تحليل الزمان بوصفه تشخيص الوجود. فهي تسم الأصالة بعيسى الأصلي. وهذا هو السبب في أن هيدغر لا يحاول الانتقال مباشرة من تحليل الهم إلى تحليل الزمان. إذ لا يمكن بلوغ الزمانية إلا عند نقطه التقاطع مع الأصلي، الذي يصله جزئياً تحليل الوجود - نحو - الموت، والأصيل الذي يؤسس تحليل الضمير. وربما كان هذا هو السبب الأكثر حسماً لاستراتيجية التأجيل التي وضعناها في مقابل استراتيجية تقصير الطريق التي تبناها هوسرل، مع استبعادها الزمان الموضوعي ووصف الموضوعات كدقائق لا تختلف عن الصوت الذي يستمر ليتردد. ببيع هيدغر لنفسه سلسلة من التأثيرات قبل الاقتراب من موضوعة الزمانية. في البداية، هناك مقال «تمهيدي» مطول (يستغرق القسم الأول من «الوجود والزمان» بكامله) يعني بتحليل الوجود - في العالم، وبـ«الهناك» في الوجود - هناك، أو الآنية، يتوج بتحليل الهم. ثم هناك مقال قصير (الفصلان الأولان من القسم الثاني) يزيد، عن طريق الرابط معًا بين موضوعتي الوجود - نحو - الموت والإقبال في الفكرة المعقّدة عن الإقبال الاستباقي، أن يؤكد تداخل الأصلي بالأصيل. وسوف تقابل استراتيجية

التأجيل هذه، بعد تحليل موضوعة الزمانية، باستراتيجية التكرار التي أُعلن عنها في المقطع التمهيدي من القسم الثاني (الفقرة 45). وستكون مهمة الفصل الرابع من القسم الثاني أن يباشر إعادة جميع التحليلات السابقة في القسم الأول، بغية التقطاط معناها الزمني. ويتم الإعلان عن هذه الإعادة بالألفاظ التالية. «يحتاج التحليل الزمني الوجودي لهذا الكيان إلى أن يتأكد عينياً.. وهكذا سنجعل عن طريق إعادة تحليلنا التحضيري العميق للآنية، من ظاهرة الزمانية، في الوقت نفسه، أكثر شفافية» (ص 277 - 278). ونستطيع أن نعتبر الإعادة المطلولة في القسم الثاني من «الوجود والزمان» تأجيلاً إضافياً (ص 380 - 381)، وهي التي أقحمت بين تحليل الزمانية (الفصل الثالث) وتحليل التاريخية (الفصل الرابع)، مع بيان مقصد صريح في العثور على إعادة تأويل الألفاظ الزمنية في جميع لحظات الوجود - في - العالم التي يشملها القسم الأول بوصفها «إثباتاً لقوتها المكونة» (ص 380). وهكذا يمكن وضع الفصل الرابع، الذي يعني بالتأويل الزمني لسمات الوجود - في - العالم، تحت العنوان نفسه في المصادقة على الأصلية، كما كانت الحالة في الفصل الثالث بصدق الإقبال الاستباقي. والجديد هنا أن نوع الإثبات الذي توفره مراجعة جميع تحليلات القسم الأول يتوجه نحو الكيفيات المشتقة من الزمانية العميقة، كما يشير إليها عنوان الفصل الوسطي «الزمانية واليومية». وحين نقول «اليومية» فنحن نقول «اليوم»، أي تلك البنية الزمانية التي يتأنجل تناول معناها حتى الفصل الأخير من «الوجود والزمان». وبهذه الطريقة، لا تتم المصادقة على الخاصية الأصلية للتخليل إلا من خلال قدرته على تفسير الكيفيات المشتقة من الزمانية. وهكذا يكون الاشتغال مكافأناً للمصادقة والشهادة.

غير أن الثمن الذي يجب سداده الآن هو الافتقار، الذي كان يُخشى منه وأنكِرَ بقوة، إلى التمييز بين الوجودي والموحد. ويمثل هذا الافتقار عائقين رئيسيين.

يمكننا قبل كل شيء أن نسأل ما إذا كان تحليل الزمانية برمته مرتبطة

بالتصور الشخصي الذي كونه هيدغر عن الأصلية، على مستوى تنافس فيه مع تصورات موجودية أخرى، كتصورات باسكال وكيركغارد أو حتى سارتر - إن لم نقل تصورات أوغسطين قبلهم. ألا يشكل الإقبال، في حقيقة الأمر، داخل تصور أخلاقي مطبع بطابع رواقية معينة، الاختبار الأقصى للأصلية في وجه الموت؟ والأهم من ذلك، ألا يعتبر الموت، في داخل تحليل مقولاتي، متأثر بقوة بالأثر الالتفافي للموجودي على الوجودي إمكانيننا الأولى، بل الاحتمال الأقوى المتواصل في البنية الجوهرية للهم؟ إنني أعتبر تحليلاً كالذي قام به سارتر، الذي يميز الموت بكونه انقطاعاً في قدرتنا - على - الوجود لا يقل مشروعية عن الإمكانية الأصلية. كما يمكننا أن نسأل أنفسنا أيضاً ما إذا كانت هذه العلامة الموجودية الخاصة الموضوعة منذ البداية على تحليل الزمانية، ستترتب عليها نتائج جدية بحق على جهد تصنيف مراتب الزمانية في الفصلين الآخرين عن الآنية (الذazines) والزمان. وبرغم الرغبة في اشتراق التاريخية من الزمانية الجذرية، سينبع في واقع الأمر، تشتيت جديد لفكرة zaman من عدم إمكانية قياس الزمان الغاني، الذي يفترض أن التاريخية هي أساسه، والزمان الكوني الذي يفضي إليه التزمن. وقد يصير منظور مفهوم عن الزمان يتضمن على هذا النحو، الذي سيعيدنا إلى الالتباسات التي هرع إليها أوغسطين وهوسرل، منظوراً أوضاع حين يتم فحص فكرة «الاشتقاق» نفسها كما تستخدم في التعامل بين مستويات التزمن الثلاثة. وستنهي مداخلتنا بهذا الفحص.

إذا سحبنا من الفنان قدرته على أن يحدد وحدة مستوى الجذرية، التي يمكن التفكير بالزمانية على أساسها، فنحن لا نستطيع إضعاف كيفية التساؤل الذي يستهدي به التحقيق في الزمانية (الفصل الثالث). بل العكس تماماً. إذا كانت احتمالية الآنية على أن تكون كلاً، أو ربما جاز لنا القول قدرتها على الاندماج، تتوقف على أن تكون محكومة بالتأمل في الوجود - نحو - النهاية فقط، فإن احتمالية الوجود - ككل يمكن مرة أخرى أن تعود لها قوة التوحيد

والضم والتشتت التي تنتهي للزمان⁽¹¹⁾. وإذا كان توجه الوجود - نحو - الموت يبدو، بدلاً من ذلك، ناتجاً عن الأثر الافتافي لمستويات التزمين الأخرى - التاريخية والتزمن - على المستوى الأكثر أصلية، إذاً فسيكون بالإمكان الكشف عن الاحتمالية - على - الوجود المكونة لهم في حالتها الأصلية بوصفها وجوداً - قدام - ذاته. ولا تضعف السمات الأخرى التي تكون مع بعضها الإقبال الاستباقي أيضاً، بل هي تقوى برفض إلاء الأفضلية للوجود - نحو - الموت. بهذه الطريقة، تتجه المصادفة التي يوفرها صوت الضمير الصامت، والذنب الذي يعطي هذا الصوت قوته الموجودية، نحو الاحتمالية على الوجود في أصرح صورها وأكمل أبعادها. وعلى النحو نفسه، ينكشف الانقذاف انكشافاً كاملاً في حقيقة العيالاد يوماً، في مكان ما، وأن هذا العيالاد يفضي بالضرورة إلى الموت. فليست المواجهة القديمة التي لم تتم المحافظة عليها بأقل شهادة على السقوط من الهرب من وجه الموت. وسداد الدين والمسؤولية، وتعبر الألمانية عن كلتيهما بكلمة واحدة هي (Schuld) [الذمة في العربية] يكونان نداء قوياً لكل شخص للاختيار حسب إمكانياتهما الخاصة، وتحريرهما لأداء مهمتهما في العالم، حين يسترد لهم دافعه الأصلي من خلال التبصر المهم بالموت⁽¹²⁾.

لذلك توجد أكثر من طريقة موجودية واحدة للقبول بصياغة هيدغر للزمانية بكل ما فيها من قوة وجودية، القائلة: «تحظى الزمانية بأن تجرب بطريقة أصلية ظاهرياً في وجود - الآنية - الأصيل - ككل، في ظاهرة الإقبال الاستباقي» (ص 351)⁽¹³⁾.

التزمين، الإقبال - على، والانزجاد، والاستحضار

كما قلنا سابقاً، لا يهتم هيدغر بالزمانية من حيث هي موضوعة ذات ارتباط بهم، إلا عند نهاية الفصل الثالث من القسم الثاني، الفقرات 65 - 66. وفي هذه الصفحات البالغة التكثيف، يحاول أن ينخطى تحليل أوغسطين

للحاضر الثلاثي الأبعاد، وكذلك تحليل هوسربن للاستبقاء والاستدعاء الذي يحدث، كما رأينا سابقاً، في الفضاء الظاهراتي نفسه. وتكون أصلة هيذرغر في سعيه للبحث في الهم نفسه عن مبدأ اشتتمال الزمان على المستقبل والماضي والحاضر. ومن هذا التغيير نحو ما هو أكثر أصلية ستنتج ترقية للمستقبل بحيث يحتل المكان الذي كان يشغله حتى الآن الحاضر، كما ينطوي على إعادة صياغة كاملة للعلاقات بين الأبعاد الثلاثة للزمان. وذلك ما سيتطلب التخلص من استعمال الألفاظ الثلاثة نفسها عن «المستقبل» و«الماضي» و«الحاضر»، وهي ألفاظ لم يشعر أوغسطين بضرورتها السؤال عنها، خارج إطار اللغة اليومية، برغم جرأته في الحديث عن حاضر المستقبل، وحاضر الماضي، وحاضر الحاضر.

ما نبحث عنه، كما هو وارد في بداية الفقرة 65، هو معنى (Sinn) «الهم»، وهو سؤال لا عن الرؤية، بل عن الفهم والتأنويل. وإذا توخيانا الدقة، فإن المعنى «يدلُّ على» - الماء المتعلقة بالمشروع الأولي لفهم الوجود، «يدلُّ المعنى على» - الما (das Woraufhin) للمشروع الأولي الذي يمكن من خلاله إدراك شيء ما في إمكانيته بوصفه (als) ما هو عليه⁽¹⁴⁾.

لذلك نجد بين التفصيل الداخلي للهم والطبيعة الثلاثية الأبعاد للزمان علاقة شبه كانطية من المشروطية. لكن «التمكين» عند هيذرغر يختلف عن شرط الإمكانية عند كانط في أن الهم «يمكّن» التجارب الإنسانية جميعاً. واعتبارات التمكين، المتأصلة في الهم، تعلن أصلاً أولية المستقبل في تحليل البنية المصحوحة للزمان. والرابطة الوسيطة في الاستدلال يوفرها التحليل السابق للإقبال الاستباقي، الناتج هو نفسه عن التأمل في الوجود - نحو - النهاية، والوجود - نحو - الموت. وهذا أكثر من مجرد منع أولية للمستقبل. فهو يتضمن إعادة تسجيل مصطلح «المستقبل» المستعار من لغة الحياة اليومية، في المصطلح المناسب للظاهراتية التأويلية. وفيهنا استعمال ظرف هنا، أكثر

من الاسم، كدليل لنا، ألا وهو تحديداً لفظة «نحو» (zu) في عبارتي (sein-zum-Ende) (الوجود - نحو - النهاية) و (sein-zum-Tode) (الوجود - نحو - الموت) اللتين يمكن أن يطبقاً ليعنيا (الإقدام - على) أو (أن يقدم). وفي هذا يتخد الفعل (kommen) (يقدم) وجهاً جديداً عن طريق ربط قوة الفعل بقوة الظرف، بدلاً من الشكل الجوهرى «المستقبل». في الهم تزيد الآية الإقدام نحو ذاتها بما ينسجم مع إمكانيتها الخاصة. والإقبال - على أو الإقدام - نحو هو جذر المستقبل. «أن تدع ذاتها - تُقدم - نحو - ذاتها.. هو الظاهرة الأصلية للمستقبل بوصفه إقبالاً - نحو (Zukunft)» (ص 372). وهذه هي الإمكانيات التي يتضمنها الإقبال الاستباقي. «يجعل الاستباق (Vorlaufen) الآية (أو الذراين) مستقبلية بالأصل، وبطريقة يكون فيها الاستباق نفسه ممكناً بقدر ما يكون آنية، أي وجوداً، هو دانماً إقبال نحو ذاته - أي بقدر ما يكون مستقبلياً (zukunftig) في وجوده عموماً» (ص 373)^(*).

وهذه الدلالة الجديدة التي أعطيت للمستقبل تتيح لنا أن نميز بعض العلاقات التي يبلغ فيها للتضمين الحميم المتبادل بين أبعاد الزمان الثلاثة. يبدأ هيدغر بتضمين الماضي في المستقبل، وبالتالي بتأجيل النظر في علاقتها بالحاضر، التي احتلت مركز التحليل عند أوغسطين وهو سرل.

والمرور من المستقبل إلى الماضي لم يعد يشكل نقلة خارجية، لأن «الانوجاد» يبدو كأنما يستدعيه المستقبل بوصفه «إقبالاً - نحو»، وبهذا المعنى، يبدو متضمناً فيه. ولا يشكل التعرف على العموم، دون تعرف بعده على الدين والمسؤولية، ما دام الإقبال نفسه يتضمن أن نفترض نحن أنفسنا الخلل ولحظة قذفه. (لكن الاشتغال بالقذف يدل على كون الآية أصلية كما كانت أصلاً من قبل» (ص 373). والشيء المهم هنا أن زمن الفعل الناقص

(*) يلاحظ القارئ أن العربية والألمانية نشركان باشتغال الإقبال والمستقبل من جذر لغوي واحد، وكذلك الحال مع الإقدام والقادم، بخلاف الأنجلو-الأمريكية-المترجم.

(كون) و(كان)، والظرف المستعمل لتأكيده (أصلاً، already) ليسا بمنفصلين عن الوجود، بل تحمل عبارة (كما كانت من قبل أصلاً) علامة على (كوني الآن)، أو حسب التعبير الألماني (ich bin gewesen) (كما أنا من قبل دائمًا). يمكن القول إذا «إن الآتية من حيث هي مستقبلية بالأصلية، هي موجودة بالأصلية، بوصفها انوجاداً». وهذا الرأي هو في حقيقته انعطاف نحو الذات المتأصلة في أي فعل اتخاذ مسؤولية. بهذه الطريقة بنبع الانوجاد من الإقبال - نحو. «الانوجاد»، وليس الماضي، إذا كان ينبغي أن نفهم من الماضي الأشياء الماضية، هو ما نصادفه، على مستوى الحضور المعطى والأشياء الحاضرة - تحت - اليد، لافتتاح الأشياء المستقبلية. أليس من الواضح بذلك، إذا، أن الماضي محدد والمستقبل مفتوح؟ غير أن هذا التفاوت، معزولاً عن سياقه التأويلي، لا يتيح لنا أن نلتم بالعلاقة الجوهرية بين الماضي والمستقبل⁽¹⁶⁾.

فيما يتعلق بالحاضر، ويمعزز عن كونه يولد الماضي والمستقبل بمضاعفة ذاته، كما عند أوغسطين، فإن كيفية الزمانية تمتلك أصالة خفية خفاءً باللغ العمق. وهناك بالطبع حقيقة اليومية في اهتماماتها بالأشياء الجاهزة - تحت - اليد، والأشياء الحاضرة - تحت - اليد. وبهذا المعنى، فإن الحاضر هو حقاً زمان الاهتمام، ولكن لا يجب التفكير فيه بمتابعة نموذج الحضور - تحت - اليد للأشياء التي نهتم بها، بل بالأحرى بوصفه تضميناً للهم. فمن خلال توسط سياق يقدّم في كل حالة للإقبال نستطيع أن نعيد التفكير بالحاضر في كيفية الوجودية. إذاً يجب أن نتحدث عن «إحضار» للأشياء بمعنى «استحضارها»، لا بمعنى كونها حاضرة⁽¹⁷⁾. «فقط بوصفه حاضراً (Gegenwart)، بمعنى الاستحضار، يستطيع الإقبال أن يكون ما يكونه، وهو تحديداً أن يدع نفسه تواجه بلا قناع مع ما يقدم على اتخاذ فعل بشأنه» (ص 473). وهكذا فالإقام - نحو والعودة إلى الذات مندمجان في الإقبال، بمجرد أن يحتل هذا الأخير موقعاً عن طريق جعله حاضراً، «باحضوره». إذاً

فالزمانية هي الوحدة المقصورة من الإقدام - نحو، والانوجاد، والاستحضار، وهي أشياء معطاة ينبغي التفكير بها مجتمعة. «هذه الظاهرة لها وحدة مستقبل يصير حاضراً في عملية الانوجاد، ونحن نضعها تحت اسم الزمانية» (المصدر نفسه). ونحن نرى بأي معنى يتطابق هذا النوع من استخلاص الزمانية ذات الكيفيات الثلاث، من بعضها، مع مفهوم التمكين المذكور سابقاً. «تمكن الزمانية وحدة الوجود والواقعية والسقوط» (ص 376). ويعبّر عن هذه الحالة الجديدة من التمكين باستبدال الصيغة الفعلية بصيغة اسمية. «فليست الزمانية وحدة على الإطلاق، ولا وجود لها سوى أنها ترمّن *temporalizes* نفسها» (ص 377) ⁽¹⁸⁾.

إذا كان خفاء الزمان ككل لم يعد عائقاً للتفكير، بمجرد أن نفكّر بالإمكانية بوصفها تمكيناً وبالزمانية بوصفها تزمناً، فإن ما يبقى غامضاً لدى هيدغر، كما كان غامضاً لدى أوغسطين، هو الانشاع الثالثي الداخلي لهذا الكل البنائي. ويشير التعبير بالظرف - اتجاهات الإقدام نحو، أصلية الانوجاد، استمرارية الاهتمام ⁽¹⁹⁾ - على مستوى اللغة نفسها إلى التبديد الذي يستبطن الصياغة التوحيدية من الداخل. لقد تم تأجيل مشكلة أوغسطين عن الحاضر ثلاثي الأبعاد فقط حتى يُستكمّل التزمن ككل. و يبدو أننا لا نستطيع سوى أن نشير نحو هذه الظاهرة العسيرة، وأن نضعها تحت المصطلح اليوناني: *الخارج* (*ekstatisch*، وأن نذكر أن «الزمانية هي الأصلي «خارج ذاته» (*Ausser-sich*) في ذاته ولذاته» (ص 377) ⁽²⁰⁾. وفي الوقت نفسه من الضروري استكمال فكرة الوحدة البنوية للزمان بإضافة فكرة الاختلافات بين التعارضات. وهذا التمييز ينطوي عليه التزمن في جوهره، بقدر ما يكون عملية ضم وجمع في داخل التبديد ⁽²⁰⁾. والمرور من المستقبل إلى الماضي وإلى الحاضر هو في وقت واحد يعنيه عملية توحيد وتشتيت. هنا نرى دفعة

(*) تنبغي الإشارة إلى أن العربية لا تقبل التعبير بالظرف الذي يشير إليه المؤلف، وقد اضطررتنا إلى تحويل هذه العبارات إلى عبارات اسمية-المترجم.

واحدة لغز انتشار النفس *distentio animi* وقد أعيد تقاديمه، برغم أنه لم يعد قائماً على الحاضر. ولأسباب مشابهة نتذكر أن أوغسطين كان حريصاً على تفسير الخاصية الامتدادية للزمان التي تجعلنا نتحدث عن زمان طويل أو زمان قصير. عند هيذغر أيضاً، ما يعتبره المفهوم العادي عن الزمان - أي توالى الآنات الخارجية لبعضها - يجد حلفاً سرياً في التخارج الأصلي مع النظرة التي لا يمثل المفهوم العادي سوى تعبير عن تسوية لها. والتسوية هي تسوية هذا الجانب من الخارجية. ولن تكون في موقع يسمح لنا بتأمل هذه التسوية إلا بعد أن تكون قد بسطنا أمام أنفسنا المستويات التراتبية للتزمتين: الزمانية والتاريخية والتزمن، بقدر ما يكون ما تؤثر عليه هذه التسوية فعلاً هو ما يجعلها اشتقاها في ملأ بعيد عن الزمانية الأصلية والتزمن. مع ذلك، من الممكن أن يدرك فيما يتخارج عن ذاته للزمانية الأصلية مبدأ جميع الأشكال اللاحقة من التخارج والتسوية التي تؤثر فيه. وهكذا يظهر السؤال ما إذا كان اشتقاء الكيفيات الأقل أصالة لا يخفى دائرية هذا التحليل برمته. أليس الزمان المشتق مستيقناً أصلاً فيما هو خارج ذاته في الزمانية الأصلية؟

التاريخية

ما من طريقة أستطيع بها أن أقيس ما أدين به لمساهمة هيذغر الأخيرة حول الظاهرة التأويلية في نظرية الزمان. وأكثر كشفها قيمة تتسبب في ظهور أكثر العقد استعصاءً. والتمييز بين الزمانية والتاريخية والتزمن (الذى يرد في آخر فصلين، يمكن القول إن الكتاب يتوقف عندهما دون أن يخلص إلى نتيجة) يمكن إضافته إلى الكشف المهمة الأخرى مثل اللجوء إلى الهم بوصفه ما يجعل الزمانية ممكنة والوحدة الجمعية من التخارقات الثلاثة للزمانية.

يظهر سؤال التاريخية عن طريق صياغة تساؤل (*Bedanken*)، أصبح الآن مألوفاً لدينا. «هل نقلنا حقاً كل الآتية، فيما يتعلق بالوجود - ككل من حيث الأصالة، إلى انجاد (*Vor habe*) تحليلنا الوجودي؟» (ص 424)⁽²¹⁾. تفتقر

الزمانية في جانب منها إلى ما يجعلها كلاً. وهذا الجانب هو الامتداد بين الميلاد والموت. ولكن كيف تم التفكير بهذا في تحليل أهمل حتى الآن الميلاد، وبضمته الفترة الممتدة بين - الميلاد - والموت؟ والحال أن هذا «الما - بين» الاثنين هو امتداد الآنية. وإذا لم يكن قد قبل من قبل شيء بهذا الخصوص، فذلك استبعاداً لخشية السقوط في شبكة التفكير العادي حول الأشياء الحاضرة - تحت - اليد والأشياء الجاهزة - تحت - اليد. وأي شيء أكثر إغارة من أن نعاهي هذا الامتداد بفواصل قابل للقياس بين «آن» البداية و«آن» النهاية؟ ولكن ألم نهمل، في الوقت نفسه، التأمل في الوجود الإنساني من خلال مفهوم، أليف لدى كثير من المفكرين في بداية هذا القرن، ومن فيهم دلتي، هو مفهوم «تلاحم الحياة» (Zusammenhang des Lebens)، مأخوذًا بمعنى متواالية من التجارب «في الزمان»؟ ليس من سبيل إلى إنكار ورود شيء ما مهم هنا، لكنه شيء أساء إليه التصنيف المعيب الذي فرضه التمثيل العادي للزمان. فالحقيقة أنها نضع في إطار توالي بسيط ليس فقط التلاحم والتتابع، بل أيضا التغير والدوار (ولنلاحظ هنا أن هذه جميًعا هي مفاهيم تحظى باهتمام كبير من السرد). يصير الميلاد، إذاً، حدثاً في الماضي الذي لم يعد يوجد، تماماً كما يصير الموت حدثاً مستقبلياً لم يحدث بعد، ويصير تلاحم الحياة انقضاءً للزمان يؤطره سائر الزمان. ولن نتمكن إلا من خلال ربط المباحث المشروعة المتركزة حول مفهوم «تلاحم الحياة» بإشكالية الهم، من أن نعيد لأفكار الامتداد والحركة والثبات الذاتي كرامتهم الأنطولوجية، التي يضعها التمثيل العادي إلى جوار الثبات والتغير والدوار في الأشياء الحاضرة - تحت - اليد. وحين يرتبط ما بين - الحياة - والموت بالهم، يكف عن أن يبدو فاصلةً يعزل نقطتي النهاية غير الموجودتين. على العكس من ذلك، لا تملأ الآنية فاصلةً زمانياً، بل تشكل بامتدادها وجودها الحقيقي، كامتداد، وهو وجود يغلف بدايتها الخاصة ونهايتها الخاصة ويضفي معنى على الحياة بوصفها «الما - بين». ولن نجد

أنفسنا قريبين مثل هذا القرب من أوغسطين كما في هذه الملاحظة. من الضروري أن نشير بوضوح إلى أن هيدغر يحاول باشتراقه امتداد الآنية بدءاً من التزمتين الأصلييَّن أن يجدد معنى الكلمة الألمانية القديمة (Geschehen)، وأن يؤاخِي بينها وبين الإشكالية الأنطولوجية عن ما - بين - الحياة - والموت. و اختيار هذه الكلمة اختيار مناسب ما دامت المفردة (Geschehen) («يُؤرخن» كما تنقلها الترجمة الإنجليزية «للوجود والزمان») فعلاً مماثلاً لـ (Zeitigen) الذي يدلُّ على العملية التزمتينية.

بالإضافة إلى ذلك، وبفضل القرابة الدلالية مع الصيغة الجوهرية لمفردة (Geschichte) (التاريخ)، يفضي بنا الفعل «يُؤرخن» (geschehen) إلى عتبة سؤال إستمولوجي (معرفي) يشكل أهمية كبيرة بالنسبة لنا، هو أن البحث التاريخي يكون ذا معنى سواء ما إذا كنا نفكِّر تاريخياً، بسبب علم كتابة التاريخ، أم أليس يكون هناك معنى تاريخي لأن الآنية تؤرخن ذاتها. وسنعطي لاحقاً هذا الحوار بين أنطولوجيا التاريخية وإستمولوجيا كتابة التاريخ ما يستحقانه تماماً من انتباه. أما الآن فإن المشكلة التي نواجهها أكثر جذرية. وهي معنية بطبيعة «الاشتقاق» الذي نعبر من خلاله من الزمانية إلى التاريخية على المستوى الأنطولوجي.

وهو أقل من أن يبدو اشتقاداً ذا طريق واحد، كما يصرح هيدغر. فمن ناحية، تدين التاريخية بمحمولها الأنطولوجي لهذا الاشتقاد. وبالواسع الارتفاع بالامتداد والحركة والثبات الذاتي من تمثيلهم الواطئ فقط من خلال إحالة إشكالية التاريخية بأسرها إلى إشكالية الزمانية⁽²²⁾. بل نحن غير قادرین على إعطاء معنى مقنع للعلاقات بين الحركة والثبات الذاتي ما دمنا نفكِّر بهما من خلال المقولات المتنبِّلة عن التغير والدوار.

ومن ناحية أخرى، تضييف التاريخية بعدها جديداً - وهو بعد أصبح لا يقل أصلية - للزمانية، التي تشير نحوها جميع العبارات العادية عن التماسك والتغيير والثبات الذاتي، برغم حالتها الواطئة. ولو لم يكن لدى الحس

المشترك تصور قبلي معين عنها، لما ظهر سؤال إعادة تنظيم هذه العبارات في الخطاب الأنطولوجي عن الآنية. وما كنا سنسأل سؤال الصيرورة التاريخية للآنية، لو لم نكن قد سألنا أصلاً في إطار المقولات غير المتلائمة، الأسئلة عن التغير والثبات الذاتي، من خلال أسئلة امتداد الآنية بين الحياة والموت. ويفرض سؤال الثبات الذاتي نفسه، على الخصوص، حالما نسأل أنفسنا عن «من» الآنية. ولا نستطيع تحاشي هذا السؤال بمجرد أن يعود سؤال النفس إلى الصدارة مع سؤال الإقبال، الذي يتواصل مع الإحالة الذاتية في الوعد والجرم⁽²³⁾.

لذلك من الصحيح تماماً أن فكرة التاريخية، وإن كانت مشتقة، فهي تضيف إلى فكرة الزمانية، على المستوى الوجودي نفسه، تلك السمات التي تدلّ عليها كلمات «الامتداد» و«الحركة» و«الثبات الذاتي». يجب ألا ننسى هذا الإثراء الأصلي الذي يوفره الاستنقاقي حين نسأل بأية طريقة تكون التاريخية هي الأرضية الأنطولوجية للتاريخ، وبأية طريقة تكون إبستمولوجيا كتابة التاريخ مبحثاً يتأسس على أنطولوجيا التاريخية⁽²⁴⁾.

يجب الآن أن نستكشف المصادر التي يوفرها هذا الاشتغال الابتكاري، إذا جاز لنا أن نسميه كذلك. إن اهتمام هيدغر الأساسي بهذا الصدد هو أن يقاوم نزوعين يوجدان في كل تفكير تاريخي. يمكن أحدهما في التفكير بالتاريخ بلا تردد بوصفه ظاهرة اجتماعية عامة، أو ليس التاريخ تاريخ الناس جميعاً؟ ويقود الثاني إلى فصل الماضي عن علاقته بالمستقبل وتفسير الفكر التاريخي بوصفه استرجاعاً خالصاً. ويمضي هذان التزوعان يداً بيد، ذلك أن التاريخ الاجتماعي العام هو حقيقة ما نحاول أن نفهمه في كيفية استرجاعه حتى بعد الاسترجاع.

للتصدي للإغراء الأول، يضع هيدغر أولية التاريخية لكل آنية «وقانعية» في علاقة بأي بحث حول تاريخ العالم، بالمعنى الذي يعزوه هيغل لهذه الكلمة. «الآلانية وقانعياً «تاربخها»، ويكون لها شيء من هذا النوع، لأن

وجود هذا الكيان تشكله التاريخية» (ص434). وهذا المعنى الأول هو حقيقة معنى الكلمة «تاريخ» الذي يقترحه بحث يتخذ من الهم دليلاً له، ويرى في الوجود - نحو - الموت - منعزلاً ولا فكاك منه - محكماً لأي موقف أصيل من الزمان⁽²⁵⁾.

أما الإغراء الثاني فيتصدى له هيذر بكمال ثقل التحليل السابق، الذي يعطي الأولية للمستقبل في التكوين المتبادل للتخاريجات الزمانية الثلاثة. لكن هذا التحليل لا يمكن الاستمرار به بالطريقة نفسها، إذا ما أردنا أن نضع في حسباننا السمات الجديدة التي تضيفها التاريخية (وهي الامتداد والحركة والثبات الذاتي). وهذا هو السبب في كون حركة الإقدام - نحو في اتجاه الانزجاد يجب أن يعاد التفكير بها بطريقة تفسر الانقلاب الذي يبدو به الماضي وكأنه يستعيد الأولية على المستقبل. وتمضي اللحظة الحاسمة في هذه المحاججة على نحو التالي. ما من دافع نحو المستقبل لا يلتفت راجعاً نحو شرط العثور على نفسه مقدوفاً به أصلاً في العالم. والآن فإن هذه العودة إلى ذاته ليست محددة بالعودة إلى أكثر الظروف عرضية وخارجية في اختيارانا المحايثة. بل تكمن بطريقة أكثر جوهورية في الإمساك بالإمكانيات الداخلية الأكثر دواماً وقد انعكست فيما يبدو أنه لا يشكل أكثر من مناسبة عرضية وخارجية للفعل. وبغية التعرض للعلاقة الحميمة بين الاستباق والسقوط، يفامر هيذر بتقديم أفكار شقيقة عن التراث والتحول والنقل. وقد وقع الاختيار على مصطلح التراث (Erbe) لما ينطوي عليه من معاني إيحائية. والحقيقة أن السقوط، لكونه مقدوفاً، يقدم لكل شخص التصور المفرد لكتلة من الإمكانيات التي ما تم اختيارها ولا التقيد بها، بل تم تداولها ونقلها. زد على ذلك أن التراث هو ما يمكن أن يفهمه المرء وأن يلجم إلية ويتبنّاه. لسوء الحظ تخلو اللغة الفرن西سية من النظائر الدلالية المماثلة للألمانية لتعيد تشكيل شبكة الأفعال والسوابق التي تجمع معاً هذه الفكرة عن التراث الذي يمكن تداوله والاضطلاع به وتبنيه⁽²⁶⁾.

وتشكل هذه الفكرة المفتاحية عن التراث الذي يتم تداوله وتبنيه نقطة المحور في هذا التحليل. فهي تمكّنا أن نرى أن آية عودة رجوعاً تأتي من إقبال انعطف، في جوهره، نحو المستقبل.

والتمييز بين نقل الإمكانيات التي هي ذاتي نفسها، بوصفها انجاداً، والتحويل الانفعالي لشبكة ثابتة من الظروف، يفتح بدوره الطريق لتحليل يستند إلى القرابة بين المفاهيم الثلاثة التي تجمع بينها دلاليات اللغة الألمانية: (Schicksal) و(Geschick) و(Geschichte) التي نترجمها بـ«القدر» و«المصير» و«التاريخ».

لا شك أن المصطلح الأول يعزز الطبيعة المونادية (الأحادية) للتحليل، على الأقل في بدايته. ما أتناوله، أتناوله لنفسي، تماماً كما أتلقي نفسي كتراث من الإمكانيات. هذا هو قدرى. ولو كنا حقاً نبني جميع مشاريعنا في ضوء الوجود - نحو - الموت، إذا لتساقط كل ما هو محض اتفاق. ما يبقى من حصتنا هو أننا نشتراك في الوجود، عند فقدان أخلاقنا. فالقدر: «ذلك هو الطريقة التي ندلل بها على الأرخنة الأصلية للآنية، التي تكمن في الإقبال الأصيل، والتي فيها تتناول الآنية ذاتها لذاتها، حرفة أمام الموت، في إمكانية ورثتها، ولكنها مع ذلك اختارتها» (ص435). وعلى هذا المستوى، تختلط الإكراهات والاختيارات بعضها، كما يختلط انعدام القوة والامتلاء بالقوة في المفهوم المبالغ فيه عن القدر.

لكن هل من الصحيح أن التراث يتم تداوله من النفس إلى النفس عينها؟ ألا يتم تلقيه دائماً من شخص آخر؟ غير أن الوجود - نحو - الموت، على ما يبدو، يستبعد كل شيء يمكن نقله من شخص إلى آخر. فضلاً عن ذلك فإن الشعور يضيف لمسة شخصية ذات صوت صامت تتوجه من الذات إلى الذات. وتتضاعف المشكلة حين تنتقل من التاريخية الفردية إلى التاريخ الاجتماعي العام. وهكذا فإن فكرة «المصير الجماعي» (Geschick)، هي التي تستدعي لتضمن هذه النقلة وتبث هذه الوثبة.

والعبور المفاجئ من القدر الفردي إلى المصير الجماعي يمكن استيعابه عن طريق اللجوء إلى المقوله الوجودية عن «الوجود - مع» (Mitsein)، التي أشير إليها إشارات شبيهة في «الوجود والزمان». وأقول «شبيهة»، لأن المقطع المكرس لفكرة «الوجود - مع» (الفقرات 25 - 27) يعني في الجزء الأكبر منه بالأسكار الهجينة من اليومية التي تم التأكيد عليها تحت مقوله «الهُم» they. ويحدث قهر الذات دائمًا على خلفية هذه «الهُم»، دونأخذ الأشكال الأصيلة من المعونة الجماعية أو المتبادلة بالاعتبار. لكن اللجوء إلى الوجود - مع، في الأقل في هذه النقطة الحاسمة من التحليل، يبيح لنا أن نقرن معاً بين التاريخية الجماعية (Mitgeschehen) والتاريخية. وهذا بالتحديد هو ما يحدد المصير الجماعي. ومن الجدير باللاحظة هنا أن هيدغر يواصل هنا سجاله ضد فلسفات الذات، وضد فلسفة الذاتية المتبادلة أيضًا، فيختصم مع الدعوى التي تزعم أن تاريخية طائفة ما أو جماعة ما أو شعب ما يمكن تشكيلها على أساس المصادر الفردية. وهذه نقلة لا تقل عدم مقبولية عن النقلة التي «فهم الوجود - مع - الآخرين بوصفه حدوثاً مشتركاً للذوات متعددة» (ص436). وكل شيء هنا يشير إلى أن هيدغر يكتفي باقتراح فكرة التمايل بين المصير الجماعي والقدر الفردي، وبالتالي يصبح بنقل الملاحظات نفسها من مكان إلى آخر - أي تراث له أرضية من الإمكانيات، الإقدام.. الخ. وينتهي بفعله هذا إلى أن يشير عند الحاجة إلى المكان الغارغ الذي ينبغي أن تملأه مقولات أكثر تلاوئًا على نحو خاص مع «الوجود - مع»: كالصراع والإطاعة المقاتلة والولاء⁽²⁷⁾.

طرح هذه المصاعب، التي سنعود لها في فصل لاحق، جانباً، يبدأ الخط المركزي لتحليل التاريخية برمهته من فكرة الامتداد، ويتبع سلسلة من المفاهيم الثلاثة المتراقبة دلاليًا - وهي التاريخ (Geschichte) والقدر (Schicksal) والمصير الجماعي (Geschick) - ثم يبلغ ذروته في مفهوم التكرار (أو الإعادة) . (Wiederholung)

وأود أن أؤكد على نحو خاص على المقابلة بين المصطلح الأول عن الامتداد، والمصطلح الأخير عن التكرار. فهو يتطابق تماماً مع الجدل الأوغسطيني عن الانتشار والقصد، الذي غالباً ما ترجمته بمصطلحي التنافر والتوافق.

والتكرار (أو الإعادة) ليس بالمفهوم المعروف لنا في هذه المرحلة من فرامتنا «للوجود والزمان». وتحليل الزمانية ككل هو، كما رأينا، تكرار للتحليلية الكاملة للآنية تم تطويره في القسم الأول. بالإضافة إلى هذا فقد تم إدراك مقوله الزمانية المهيمنة، في الفصل الرابع من القسم الثاني، وحظيت بتأكيد خاص لقدرتها على أن تكرر، سمة فسمة، كل لحظة من لحظات تحليلية الآنية. والآن نجد أن التكرار هو الاسم الذي أعطي للعملية التي بمقتضها يعيد استباق المستقبل واستعادة الامتناء وللحظة الرؤية بما يتناغم «مع زمانها الخاص» في تشكيل وحدتهم، على المستوى الاشتيفاني للتاريخية. وبمعنى ما فإن التوليد المتبادل للتخارجات الثلاثة للزمانية، التي تبدأ بالمستقبل، ينطوي على خلاصة وجيبة للتكرار. ولكن بقدر ما تجلب معها التاريخية مقولات جديدة تنبع من التاريخية (*Geschehen*) وعلى الخصوص بقدر ما ينتقل التحليل برمه من استباق المستقبل نحو استرداد الماضي، لا بد من وجود مفهوم جديد لربط التخارجات الثلاثة، قائم على موضوعة التاريخية الصريحة، وهو تحديداً تناول الإمكانيات الموروثة ولكنها مع ذلك يتم اختيارها طوعاً. «التكرار هو تناول صريح - أي أنه الرجوع نحو إمكانيات الآنية التي - كانت - هناك» (ص 447)⁽²⁸⁾. فالملهمة الأساسية لمفهوم التكرار هي إعادة تأسيس التوازن إلى فكرة التراث المتداول الذي يندفع قليلاً إلى جانب الانوجاد لاسترجاع أولية الإقبال الاستباقي في قلب ما نمّ محوه وإلغاؤه والفراغ منه، وما لم يعد له وجود. وهكذا ينفتح التكرار على احتمالات لم تلحظ من قبل، أو أجهضت، أو تم التغاضي عنها في الماضي⁽²⁹⁾. وهو يفتح الماضي مرة أخرى في اتجاه الإقدام - نحو. وبأحكام

الربط بين التداول والإقبال، يفلح مفهوم التكرار دفعة واحدة في المحافظة على أولية المستقبل وياجراء تغيير نحو الانوجاد. وهذا الاستقطاب السري بين التراث الذي يتم تداوله والإقبال الاستباقي يمكن أن يجعل من التكرار ردًا (erwidern) يوغل في البعد على إنكار (Widerruf) سيطرة الماضي على الحاضر⁽³⁰⁾. بل إن التكرار يفعل أكثر من ذلك. فهو يسم بمبسم الزمانية سلسلة من المفاهيم المكونة للتاريخية بأسرها - مثل التراث والتداول والتاريخ والشروع والمشاركة في التاريخية والمصير والقدر - ويعيد التاريخية من جديد إلى أصلها في الزمانية⁽³¹⁾.

يبدو أن الزمان يُقدم على المرور من موضوعة التاريخ إلى موضوعة الزمن، التي كانت قد استبقيت في الحقيقة باستمرار في التحليلات السابقة. لكننا ينبغي أن نتوقف هنا لتأمل في نزاع ليس بهامشي فيما يتعلق بالمشروع الشامل «للوجود والزمان». وبهتم هذا المشروع بنصاب كتابة التاريخ، أو بعبارة أعم علوم الروح - (Geisteswissenschaften) أو العلوم الإنسانية - في علاقتها بالتحليلية الوجودية للتاريخية. والموضع الذي يحتله هذا النقاش في الفكر الألماني، ولا سيما بتأثير دلتاي، أمر معروف. ومعروف أيضاً أن هذه المشكلة استحوذت على تفكير هيدغر قبل أن يكتب «الوجود والزمان». وبهذا المعنى، يمكننا القول إن تفنيد الدعوى التي تدعىها العلوم الإنسانية في كونها قد أقيمت على أساس يمتاز بالضبط الذاتي، بحيث تساوي العلوم الطبيعية، ينتمي للجوهر التكيني «للوجود والزمان»، برغم أن الأطروحة الفائلة بأن إبستمولوجيا العلوم الإنسانية توضع كلها في مرتبة لاحقة بالتحليلية الوجودية تبدو وكأنها تشكل نوعاً من الأرض الغربية المستدخلة في ضمن الإشكالية العامة عن اشتراق مستويات الزمنين.

وإذا توخينا الإيجاز، فإن اللوم الموجه إلى إبستمولوجيا محضة للعلوم (ودلتاي هو الصانع الأبرز لهذا الاتجاه) هو أن مثل هذه الإبستمولوجيا تمنع

نفسها مفهوماً عن الماضوية غير قائم على أساس وطيد، بإخفاقها في تأسيس هذا المفهوم على انوجاد التاريخية التي تضفي المعقولة على علاقتها بالإقدام - نحو والاستحضار⁽³²⁾. ومن لا يفهم «الأرخنة» بالمعنى الهرمنيوطيقي التأويلي، لن يفهم «التاريخي» بمعنى العلوم الإنسانية⁽³³⁾.

وبالخصوص لا يفهم الأكاديميون ما ينبغي أن يكون بالنسبة إليهم: ألا وهو أن للماضي، الذي لم يعد له وجود، آثاراً، وأنه يمارس تأثيراً، وفعلاً على الحاضر. وهذا الأثر البعدي (Nachwirkende)، الذي يمكن القول إنه لا يصير صريحاً إلا لاحقاً وفيما بعد، ينبغي أن يكون مصدر إدهاش لنا. بعبارة أدق، لا بد أن تتجه حيرتنا نحو فكرة بقایا الماضي. ألسنا نقول عما يتبقى من معبد أغريقي، إنه «شذرة من الماضي» ما زالت «حاضرة»؟ وهنا تكمن مفارقة الماضي التاريخي بأسرها. فهو من جهة، لم يعد له وجود، وهو من جهة أخرى، ما زالت تبقيه بقایا الحاضر حاضراً - تحت - اليـد. هكذا تعود مفارقة «ما لم يعد» و«ما ليس بعد» بقوـة.

من الواضح أن فهم المقصود بالبقاء والأطلال والآثار القديمة والمعدات البائدة يفلت من إيستمولوجيا لا أساس لها في الآنية. فخاصيته الماضوية ليست مكتوبة على محبـاـ المتبقـيـ، حتى لو كان قد تعرض للإتلاف. بل العكس تماماً، فهذه الخاصية مهما كانت زائلة، فإنـها لم تـنقـضـ، بل هي ما زالت قائمة. وتؤكد هذه المفارقة على أن الموضوع التاريخي لا وجود له إلا بالنسبة إلى كائن يمتلك حـسـ الأرخـنةـ أصلـاـ. هنا نعود إلى السـؤـالـ: ماـذاـ كانتـ،ـ فيـ زـمانـ آخرـ،ـ الأـشـيـاءـ التـيـ نـراـهاـ الآـنـ أـمـاـنـاـ،ـ تـالـفـةـ،ـ وـلـكـنـهاـ لاـ تـزالـ مـرـثـيـةـ؟ـ

ليس هناك سوى حل واحد. ما لم يعد له وجود هو العالم الذي كانت تنتهي له هذه البقاءـ.ـ ولكنـ يـبـدوـ أنـ الصـعـوبـةـ تـنـدـفـعـ إـلـىـ الخـلـفـ أـكـثـرـ.ـ إذـ عـلـىـ ماـذاـ يـدـلـ مـاـ لـمـ -ـ يـعـدـ -ـ لـهـ -ـ وـجـودـ بـالـنـسـبـةـ إـلـىـ الـعـالـمـ؟ـ أـلـمـ يـرـدـ سـابـقـاـ أنـ

«العالم ليس سوى طريقة في وجود الآنية، التي هي وقائياً وجوداً - في - العالم» (ص432)؟ بعبارة أخرى، كيف يمكن إفران الوجود - في - العالم بالزمان الماضي؟

يتركني جواب هيدغر في حيرة. إذ لا تحل المفارقة، عنده، إلا بالموجودات التي تقع تحت مقوله الجاهز - تحت - اليد والحاضر - تحت - اليد، الذي لا يستطيع أن تفهم كيف يمكن بخصوصه أن يكون ما لم يعد له وجود، ولكنه ما زال حاضراً، شيئاً «ماضياً». لكن المفارقة لا تحل بساحة ما ينطوي على الآنية، لأن الآنية تفلت من التصنيف المقولاتي الوحيد الذي يشير فيه الماضي مشكلة. «ل لكن الآنية التي لم يعد لها وجود، ليست «ماضياً»، بالمعنى الدقيق أنطولوجياً، بل هي في الحقيقة كانت - انوجاداً - هناك» (المصدر نفسه). وبقايا الماضي هي بقايا ماضٍ، لأنها كانت معدات وزاداً يتضمني «العالم كان متوجداً، عالم الآنية التي كانت موجودة هناك» (المصدر نفسه). بمجرد أن يجري التمييز بين «الماضي» و«الانوجاد»، وبمجرد أن ينسب الماضي إلى رتبة الزاد والمعدات، المعطاة والجاهزة - تحت - اليد، يتمهد الطريق للتحليل المعروف عن التاريخية، الذي ناقشناه سابقاً.

برغم ذلك قد نتساءل ما إذا كانت كتابة التاريخ قد عثرت على أساس لها في التاريخية، أم تم تحاشي المشكلات التي تثيرها وحسب. بالتأكيد لم يكن هيدغر غافلاً عن هذه المعضلة، ونستطيع نحن أن نتفق معه حين يقول إن ما هو ماضٍ في البقايا التاريخية هو العالم الذي كانت تتضمنه إليه هذه البقايا. ولكن كنتيجة، كان مضطراً لنقل التأكيد على مصطلح «العالم». فعالم الآنية هو الذي يقال إنه كان انوجاداً - هناك. وبينقل التأكيد هذا، فإن الزاد الذي نواجهه في العالم نفسه يصير تاريخياً، بمعنى اشتقاقي⁽³⁴⁾. بهذه الطريقة، ينساق هيدغر إلى صياغة عبارة «تاريخي - عالمي»، *weltgeschichtlich*، ليدلُّ بها على تلك الموجودات، عدا الآنية، التي يمكن

أن توصف بأنها «تاريجية»، بمعنى الأخرنة، بسبب انتemanها إلى عالم الهم. يعتقد هيدغر أنه بهذا تخلص من مزاعم الإبستمولوجيا عند دلني. «لا تكتسب الكائنات التاريخية - العالمية صفتها التاريخية أولاً، بل لنقل إنها، بسبب موضعها ذات طابع تاريخي، تصير تلك الكائنات، التي هي في ذاتها حين تتواجه في - داخل - العالم» (ص433).

يبدو لي أن ما تُم تقاديه هنا هو على وجه التحديد إشكالية الأثر، التي يقوم فيها الانتصار بالتاريخية - بالمعنى الوجودي للكلمة - على أساس بقاء الشيء، معطى وجاهزاً تحت اليد، أي يبقى مجرد «علامة» طبيعية قابلة على أن تكون دليلاً للعودة نحو الماضي⁽³⁵⁾. وإلى جانب الأثر، يتحدى هيدغر أيضاً الفكرة القائلة بأن المسافة المتزايدة في الزمان هي سمة خاصة من سمات التاريخ، تجعل القدم في ذاته معياراً للتاريخ. وهنا أيضاً نطرح فكرة المسافة الزمنية جانباً بوصفها ليست ذات دلالة أصلية. ينبع الانتصار بالتاريخية، عند هيدغر، حصرأً من تزمين الآية، مع التحريظ بوضع التأكيد على جانب العالم في الوجود - في - العالم، وأن المواجهة مع الزاد والمعدات تندمج بمثيل هذا الوجود - في - العالم.

ويبدو لي أن الطريقة الوحيدة لتسوية الأولية الأنطولوجية التي تحظى بها التاريخية على كتابة التاريخ، تكمن في أن نبين على نحو مقنع كيف تتولد الثانية من الأولى. هنا نجري صوب أكبر صعوبة لأي تفكير في الزمان يحيل أي شكل اشتقاقي من الزمان إلى شكل أصلي، يتمثل في الزمانية الفانية للهم. وتشكل هذه المعضلة عائقاً كبيراً أمام أي تفكير تاريخي. ولا أستطيع أن أفهم كيف أن تكرار الإمكانيات التي يرثها كلٌّ منا كنتيجة للوجود المقذوف في العالم يكون على مستوى نطاق الماضي التاريخي. وتوسيع فكرة الأخرنة إلى أرخنة جماعية، أو ما يسميه هيدغر بالمصير (Geschick) يوفر بالطبع أساساً واسعاً للاتوجاد. ولكن الفجوة بين الانجاد وبقایا الماضي تبقى، في الواقع، بقدر ما يظلّ ما يفتح الطريق لتساؤل جديد عن الماضي

هو البقاء المرنية. ولا بد من تسوية كل شيء إذا بقي على هذا الماضي الذي يشير إليه الآخر، أن يندمج بانزجاد جماعة ما ومصيرها.

يهون هيدغر المعضلة بإضافته إلى فكرة أصل الأشكال الاستيقافية أو مصدرها (Herkunft)، لا قيمة نقصان تدريجي للمعنى، بل قيمة زيادة في المعنى. ويدين هذا الإثراء، كما سرر، إلى ما استعاره تحليل الزمانية - التي تؤشرها الإحالة إلى أكثر سمات الوجود حميمية تأشيراً صريحاً، أعني سمة الفناء التي تميز وجودنا - من التحليلات التي قام بها في القسم الأول من «الوجود والزمان»، حيث جرى التأكيد على قطب العالم في مقوله «الوجود - في - العالم». وهذه العودة إلى قوة العالمية عند نهاية العمل ليست أقل الأشياء إدهاشاً مما يمكن العثور عليه في تحليل هيدغر للزمانية.

يتتأكد هذا فيما سيأتي في النص عند العبور من التاريخية إلى التزمن.

تهتم المقاطع الأخيرة (الفقرات 75 - 77) من الفصل الخاص بالتاريخية، الموجهة ضد دلتاي⁽³⁶⁾، اهتماماً ظاهرياً جداً بالتأكيد على إلحاق كتابة التاريخ بالتاريخية لإلقاء ضوء جديد على قلب المشكلة في العبور من الانزجاد إلى الماضي التاريخي. وينصب التركيز الأساسي على عدم أصلية الانشغال الذي يحدو بنا أن نفهم أنفسنا في العلاقة بأشياء أو موضوعات همنا، وأن نتحدث لغة «اللهُم». يقول هيدغر إننا يجب أن نرد بعناد على هذا، بكل ما تنطوي عليه الظاهراتية التأويلية لهم من جذبة، بأن «أرخنة التاريخ هي أرخنة للوجود - في - العالم» (ص 440)، وأنه «مع كل حالة من حالات كيبيونة الوجود التاريخي في العالم كان الحاضر - تحت - اليد والجاهز - تحت - اليد قد اندمج في تاريخ العالم» (المصدر نفسه). فتجعل أرخنة الزاد والمعدات هذه الكبيانات المستقلة تعتمد على لغز الماضوية والماضي، لافتقارها إلى أي دعم في تاريخية الوجود - في - العالم، التي تشمل وجود الزاد والمعدات. على أن هذا الاستقلال، الذي يضفي نوعاً من الموضوعية على العمليات التي تؤثر في المعدات والأعمال والنصب وما

شابه ذلك يمكن فهمها ظاهراً من خلال تكوين انشغال يبدأ بالهم «دون أن يكون قد أحبط به بصفة علموية تاريخية»^(٤٠) (ص 441). وبني السقوط واليومية والغفلية التي تتبع من تحليل الآنية، كافية، فيما يرى هيدغر، لتفسير سوء الفهم الذي نعزو به للأشياء تاريخياً. وتكون الغلبة لدعوة إلى الأصلية على الاهتمام باتخاذ خطوة العبور من الأنطولوجيا إلى الإبستمولوجيا، برغم أن ضرورة القيام بهذا الفعل ليست محل اختلاف^(٣٧).

ولكن هل يمكننا التساؤل عن «المصدر الوجودي لعلم التاريخ»^(٤١) (ص 444)، وهل نستطيع أن نؤكد أنه يتجدّر في الزمان، دون اجتياز الطريق الرابط بينهما في كلا الاتجاهين؟

التزمن

فلنختتم هذه الكلمة الاعتراضية عن النزاع الواسع حول أرضية العلوم الإنسانية، ولنستهدي مرة أخرى بالإشكالية التي تعنى بمستويات التزمن التي تشكل لبّ القسم الثاني من «الوجود والزمان».

بيسطنا المعاني الجديدة التي اكتسبها المفهوم الظاهري عن الزمان من خلال العبور من مستوى الزمانية الخالصة إلى مستوى التاريخية، هل أعطينا للزمانية نفسها امتلاءً عينياً كانت تفتقر إليه باستمرار منذ بدء تحليلاتنا^(٣٨)؟ وتماماً مثلما يبقى تحليل الزمانية ناقصاً دون الاشتغال، الذي يخلق بدوره مقولات جديدة، ويفضي إلى فكرة التاريخية، كذلك لم يكتمل التعرف على التاريخية ما دامت لم تكمل بفكرة التزمن التي هي مع ذلك مشقة منها^(٣٩).

والواقع أن الفصل المعنون «الزمانية والتزمن كمصدرين للمفهوم العادي عن الزمان» (ص 456) أذن من أن يشكل صدى شاجباً للتحليل الوجودي

(٤٠) المقصود بالكتابة العلموية للتاريخ: historiology، النظر إلى التاريخ كدراسة للوثائق والأثار التي يمكن التتحقق منها علمياً، مع إغفال البعد الإنساني والوجودي في المشروع التاريخي-المترجم.

للزمانية. وهو يكشف عن فيلسوف يعطي ظهره للحائط. هنا يُطرح سؤالان متميزان: بأية طريقة يكون التزمن - أي جميع التجارب التي يتحدد بها الزمان بوصفه ما تقع فيه الأحداث - مرتبطاً بالزمانية العميق؟ وبأية طريقة يشكل هذا الاشتقاق أصلاً للمفهوم العادي عن الزمان؟ مهما كان هذان السؤالان قريبيين، فهما سؤالان منفصلان. أحدهما يطرح مشكلة الاشتقاق، والثاني مشكلة التسوية. غير أن رهان كلا السؤالين هو ما إذا كانت الثنائية بين زمان النفس والزمان الكوني (الفصل الأول من هذا الجزء) والثنائية بين الزمان الظاهري والزمان الموضوعي (الفصل الثاني من هذا الجزء) يمكن التغلب عليها أخيراً في تحليلية الآنية. ولنركز انتباها على أوجه التزمن التي تستعيد أصلها بدءاً من الزمانية الأصلية. والتعبير الحيوى الذي يستخدمه هيذرغر للإشارة إلى الجانب المزدوج في الاعتماد والابتكار المتعلق بهذا الأصل هو «الحساب مع الزمان» (Rechnen mit) الذي يتمتع بفضيلة التصرير بالتسوية التي ستظفر عن طريقه فكرة الحساب (Rechnung) في التمثيل العادي للزمان، وتضم في ذاتها آثار الأصل الظاهري التي ما زالت قادرة على النفاذ إلى التأويل الوجودي⁽⁴⁰⁾. وما أن نتفحص هذه الآثار، حتى تكشف باستمرار أصالة هذه الطريقة في التزمن، وفي الوقت نفسه، تمهد الطريق للأطروحة المتعلقة بتسوية التزمن مع التمثيل المأثور للزمان، بحيث تصير أكثر السمات أصلية للتزمن، أكثرها امتلاكاً لأصل مخفى بعمق.

ويمكن تميز المصدر بسهولة، فيما يتعلق بمجموعة أولية من السمات. «فالحساب مع الزمان» هو في المقام الأول تأكيد لزمان العالم الذي تطرقتنا لذكره سابقاً عند مناقشة التاريخية. وينتقل زمان العالم إلى الصدارة حالما ننتقل إلى كيفية وجود الأشياء التي نواجهها «في» العالم: أي حاضرة - تحت - اليد وجاهزة - تحت - اليد. وينذكر أحد جوانب البنية الكلية للوجود - في - العالم التحليل بأن الأولية التي أعطيت للوجود - نحو - الموت كانت تتعرض لخطر ميلان الميزان إلى جانب الداخلية والباطنية. لا بد أن يتذكر الزمان

نفسه، إذا كانت الآنية لا تعرف نفسها بما يتناغم مع مقولات الحضور - تحت - اليد والجاهزية - تحت - اليد، فإن الآنية لا تكون في العالم إلا من خلال الشروع الذي تحافظ عليه مع هذه الأشياء، وأن تصنيفها يجب ألا ينسى بدوره. فالآنية توجد إلى جوار (bei) .. أشياء العالم، تماماً كما توجد مع (mit) غيرها. ويستدعي هذا الوجود - إلى - جوار، بدوره، شرط الانقاذ الذي يشكل الوجه الآخر لأي مشروع ويؤكد على السلبية الأصلية التي يسمو عليها كل فهم، وهو فهم هو دانياً في «سياق معطى». وفي الحقيقة، لم تتم التضحية ببعد الوجود المتأثر في التحليلات السابقة بالوجود المشترك، كما أظهر استخلاص التخارجات الثلاثة للزمان باستفاضة. يؤكّد التحليل الحاضر على مشروعية هذا الإيضاح. ونقل التأكيد على «القذف إلى جوار» له نتيجة لازمة تمثل في الأهمية التي تعطى للتخارج الزماني الثالث، الذي ألقى عليه تحليل الزمان بوصفه زمان المشروع، وبالتالي بوصفه مستقبلاً، نوعاً من الشك. والوجود إلى جوار الأشياء التي ينصرف إليها اهتمامنا يعني أن نحيا بهم بوصفه «انشغالاً» (besorgen). وما يهيمن مع الانشغال هو تخارج الحاضر، أو بالأحرى الإحضار، بمعنى الاستحضار. ويعطى الحاضر مع الانشغال حقه الكامل أخيراً. وقد بدأ أوغسطين و هو سرل منه، أما هيدغر فيتهيّ به. وبالتالي تداخل تحليلاتهم عند هذه النقطة. ولا ينكر هيدغر أبداً أن من المشروع، على هذا المستوى، التعرّف على العلاقات بين التخارجات الثلاثة حول النقطة الحيوية للحاضر. فمن يقول «اليوم» وحده يستطيع أيضاً الحديث عما سيحدث «فيما بعد» وما كان ينبغي أن يحدث «من قبل» سواء أتعلق الأمر بالخطط أو العوائق أو المحاذير، وحده كذلك يستطيع أن يتحدث عما كان قد فشل فيه أو فاته التنبّه له. وقد حصل في الماضي وعليه أن ينجح فيه «الآن».

إذا أردنا التبسيط إلى حد كبير، فيمكننا القول إن الانشغال يركّز على الحاضر، تماماً كما تركز الزمانية الأصلية على المستقبل، وكما تركز

التاريخية على الماضي، غير أن الحاضر، كما يبين استخلاص كل تخارج من تخارجات الزمانية من الآخر، لا يفهم فهماً وجودياً إلا في نهاية المطاف. ونحن نعرف السبب. فباسترداد مشروعية الوجود - في - داخل - العالم الذي يحيط بالآنية، نغامر بخطر إخضاع فهم الآنية مرة أخرى إلى مقولات ما هو حاضر - تحت - اليد، وجاهز - تحت - اليد، وهي المقولات التي يرى هيذر أن الميتافيزيقا حاولت دائماً أن تصنف الأشياء تحتها، وصولاً إلى التمييز بين النفسي والطبيعي. بل نحن نتعرض لخطر أكبر حين يجعل ميلان الميزان الذي يؤكد على العالم في «الوجود - في - العالم» من الأشياء التي يعني بها اهتمامنا ترجع وزناً على الوجود - في - الهم.

وهنا تبدأ التسوية التي ستناقشها فيما سيأتي.

بعد هذه المجموعة من السمات الوصفية، التي يسهل نسبياً الكشف عن «مصدرها»، ينتقل التحليل إلى مجموعة من ثلاث خصائص هي على وجه التحديد الخصائص التي قام المفهوم العادي عن الزمان بتسويتها. ولذلك فهي تحتل الموقع المفتاحي في التحليل، عند نقطة تقاطع إشكالية المصدر بإشكالية الاشتغال (الفقرة 80).

لا نستطيع، وقد أعطينا إطار النقاش التالي، أن نكون يقظين تماماً لابتکار المعنى الذي يضفي على هذا الاشتغال خاصية إبداعية. لقد أطلق على الخصائص الثلاث المعنية اسم: قابلية التوقيت، والتمدد، والطابع العام.

ترتبط قابلية التوقيت (datability) بالحساب مع الزمان الذي قبل إنه يسبق المحاسبة الفعلية. وهنا يتأكد أيضاً أن قابلية التوقيت تسبق تعبيين المواقف، بعبارة أخرى، تسبق التحديد الزمني حسب التقويم الفعلي. تتولد قابلية التوقيت من البنية العلائقية للزمان الأصلي، حين يشار إلى الحاضر، بتجاهل أولية الإحالة إلى المستقبل. كل حدث أو واقعة قابلة للتوقيت، بمجرد أن تكون لها علاقة بـ«آن» ما. هكذا نستطيع القول إنما أنها لم تحدث

«بعد» وستحدث «لاحقاً» أو «بعدئذ»، أو أنها «لم تعد» توجد، وقد حدثت «من قبل». وخلافاً لما يمكن أن نعتقد، فإن هذه البنية العلائقية - وهي بعينها البنية التي قام عليها تحليل أوغسطين للحاضر ثلثي الأبعاد، وتحليل هوسرل للاستبقاء - الاستدعاء - لا يمكن أن تفهم في ذاتها ولذاتها. بل يجب أن ننتقل من «الآن» المطلق بمعنى ما إلى «الآن الذي...» الذي يضاف له «حين» و«قبل»، بغية أن نجد المعنى الظاهرياتي لهذا التفاعل في العلاقات. بوجيز العبارة، لا بدّ لنا أن نعود إلى الوجود إلى جوار.. الذي يربط الانشغال بأشياء العالم. وحين نتحدث عن الزمان بوصفه نظاماً من التوقيتات المستنيرة في علاقة ببنقطة زمنية تعتبر أصلاً، فنحن نتسامي تماماً أن عمل التأويل هو الذي انتقلنا من خلاله من الاستحضار، بكل ما ينتظر فيه وما يستعاد، إلى فكرة «آن» حيادي. وتكمّن مهمّة الظاهرياتية التأويلية، عند الحديث عن قابلية التوقيت أكثر من المواقف، في تفعيل عمل التأويل هذا الذي هو مخفي، وهو ملغى في ذاته عند تمثيل الزمان بوصفه نظاماً للتوقتات⁽⁴¹⁾. وبتفعيل هذا العمل، تستعيد التحليلية الوجودية كلاماً من الصفة التخارجية لـ«الآن»، أي انتساعها إلى شبكة الإقدام - نحو، والانوجاد والاستحضار، وصفتها في انطواها على أفق، هو إ حالـة «الآن الذي...» إلى الكيانات التي يواجهها في العالم بسبب من تشكيل الوجود - إلى - جوار، الذي هو من خواص الانشغال. ويحدث التوقيت «دائماً» في علاقة بالكائنات التي يواجهها بفعل الانفتاح على «الهناك».

السمة الأصلية الثانية للتزمن هي اعتبار الفترة الزمنية، أي الفاصل بين «قبل» و«حتى» الذي تولده العلاقات بين «الآن» و«من بعد» و«من قبل» (وهو فاصل ينبع بدوره قابلية للتوقت من الدرجة الثانية: «حينما»). «خلال» انتقاء الزمان هذا، يكون للأشياء زمانها، وتؤدي زمانها، وهو ما نسميه في العادة بـ«الدّوام». وما نجده هنا مرة أخرى هو الامتداد المميز للتاريخية، ولكنه تم تأويله بمصطلح الانشغال. إذ حين يربط الامتداد بقابلية التوقيت،

يصير انقضاء للزمان. وبدورها، تنتج فكرة الفاصل، وهي تحيل إلى فكرة توقيت ما، الفكرة القائلة بأننا نستطيع أن نعزو امتداداً زمانياً لأي «الآن»، ولأي «من بعد» ولأي «من قبل»، مثلما حين نقول: «خلال تناول الطعام» (الآن)، أو «في الربيع الأخير» (من قبل)، أو «في الخريف القادم» (فيما بعد). ويجد سؤال امتداد الحاضر، الذي يشكل عقبة كأداء أمام علماء النفس، أصله وأصل غموضه هنا.

نحن نستعمل تعبير الفترة الزمنية، كي نمنع أنفسنا قدرأً من الزمان، «افتراضي» يومنا قضاء طيباً أو بائساً، متناسين أن ما نستعمله ليس الزمان، بل هو انشغالنا نفسه، الذي يفقد بفقدانه ذاته بين أشياء اهتمامه، زمانه أيضاً. ويفلت الإقبال الاستباقي وحده من هذا المأزق: امتلاك الزمان دائمأً أو عدم امتلاكه. وهو وحده يجعل من الآآن المعزول لحظة أصيلة، ولمحنة بصر (Augenblick)، لا تزعم أنها تسيطر على الأشياء، بل تضم نفسها باستقرار، ومن هذا الاستقرار، يأتي الاستقرار الذاتي الذي يضم المستقبل والماضي والحاضر، فيصهر الفاعلية التي يوسعها الهم بالسلبية الأصلية لوجود - مقدوف - في - العالم⁽⁴²⁾. والسمة الأصلية الأخيرة هي كون زمان الانشغال زماناً عاماً. هنا مرة أخرى تخدعنا المظاهر الزائفه. فالزمان في ذاته ليس فيه شيء عام، بل يختفي وراء هذه السمة فهم يومئي، هو الفهم المعتمد للوجود - مع - الآخرين. إذاً ينتج الزمان العام من تأويل يتم تعديمه بهذا الفهم اليومي الذي «يضفي الصفة العامة» بمعنى ما على الزمان، ويجعله عاماً بحيث لا يعود الشرط اليومي يصل إلى الاستحضار إلا من خلال «الآن» المبتدلة والمغفلة.

على أساس هذه السمات الثلاث للزمن - وهي قابلية التوقيت، والفترة الزمنية، والزمان العام - يحاول هيدغر أن يتناول ما نسميه بالزمان وأن يمهد الأرضية لتحليله النهائي حول تسوية التحليل الوجودي في التصور العادي للزمان⁽⁴³⁾. وهذا الزمان هو زمان الانشغال، ولكن بعد أن

تم تأويله من خلال وجود الأشياء التي يجعلنا اهتماماً نستقر بجوارها. وبهذه الطريقة، يصير الحساب والقياس، الصالحان للأشياء الحاضرة - تحت - اليد والجاهزة - تحت - اليد، قابلين للتطبيق على هذا الزمان القابل للتوقيت، والممتد، والاجتماعي. على سبيل المثال، ينشأ حساب التقويم والنجوم من التوقيت في علاقته بما يتكرر حدوثه في بيتنا. والأسبقية التي يبدو أن هذا الحساب يحظى بها في علاقته بقابلية التوقيت العامة في التزمن يمكن تفسيرها مرة أخرى من خلال الانقذاف الذي يتخالل الهم⁽⁴⁴⁾. ولذلك يقدر ما تأثر يبدو زمان التقويم والنجوم مستقلاً وأولياً. وينقلب الزمان إلى جانب الموجودات الأخرى، سوانا نحن، فنبدأ بالتساؤل، كما فعل المفكرون القدماء، هل الزمان موجود، أو كما يفعل المحدثون، هل الزمان ذاتي أم موضوعي.

والنقض الذي يظهر أنه يعطي الأسبقية للزمان في علاقته بالهم نفسه هو آخر رابطة في سلسلة التأويلات التي لا تزيد عن كونها إساءة تأويلات كثيرة. الأول: غلبة الانشغال في بنية الهم، والثاني: تأويل السمات الزمانية للانشغال من خلال الأشياء التي يقف إلى جوارها الهم، والأخير: تناسى هذا التأويل نفسه، وذلك ما يجعل قياس الزمان يظهر وكأنه ينتهي للأشياء الجاهزة - تحت - اليد والحاضرة - تحت - اليد نفسها. وهكذا يظهر تكميم^(*) الزمان مستقلاً عن زمانية الهم. فالزمان الذي يوجد «فيه» نحن أنسنا بهم بوصفه وعاء للأشياء الحاضرة - تحت - اليد والجاهزة - تحت - اليد. لكن ما تم تناسيه على الخصوص هنا هو شرط الانقذاف، بوصفه بنية للوجود - في - العالم.

من الممكن التقاط اللحظة التي ينسى فيها هذا أولاً، والتقاط النقض الذي ينتج عنها، في العلاقة التي يحافظ فيها الاحتراس (وهو اسم آخر

(*) التكميم هنا يعني تحديد الخصائص الكمية-المترجم.

للانشغال) على الرؤية وتحافظ فيها الرؤية على ضوء النهار⁽⁴⁵⁾. وبهذه الطريقة، يتم إبرام نوع من الميثاق السري بين الشمس والهم، يؤدي فيه النهار أو اليوم دور الوسيط. فنحن نقول: «ما بقي النهار»، أو «اليومين..»، أو «منذ ثلاثة أيام»، أو «بعد أربعة أيام..».

إذا كان التقويم حساباً للأيام، فإن آلات التوقيت وساعات الحائط هي حساب الساعات وتفرعياتها. غير أن الساعة لا ترتبط بهذه الطريقة الخفية بانشغالنا، مثلاً يرتبط اليوم، من خلال ارتباطه بالانشغال بانقاذنا. والحقيقة أن الشمس تظهر في أفق الأشياء الحاضرة - تحت - اليد. وهكذا يكون اشتغال الساعة بطريقة تخلو من المباشرة أكثر. لكنه ليس بالاشتقاق المستحبيل، إذا ما وضعنا في اعتبارنا أن الأشياء التي يعني بها اهتمامنا هي جزئياً أشياء جاهزة - تحت - اليد. وألة التوقيت، المتمثلة في ساعة الحائط، هي الشيء العاجز - تحت - اليد الذي يتبع لنا أن نضيف مقاييس دقيقاً للتوقيت المضبوط. بالإضافة إلى ذلك، يكمل هذا المقاييس عملية جعل الزمان أمراً عاماً. وال الحاجة إلى هذا الضبط في القياس مسطورة في اعتماد الانشغال على ما هو جاهز - تحت - اليد عموماً. وقد هيأتنا التحليلات السابقة في بداية «الوجود والزمان» المكرسة لعالمية العالم لأن نبحث في بنية الدلالة التي تجمع بين أدواتنا جميعاً، والتي تربطها جميعاً بانشغالنا، عن سبب لتكاثر آلات التوقيت الصناعية على أساس آلات التوقيت الطبيعية. بهذه الطريقة، تشير الرابطة بين الزمان العلمي وزمان الانشغال أكثر ضبابية وأخفى عمقاً، حتى يتأكد الاستقلال الذاتي الكامل لمقياس الزمان في علاقته بالبنية العميقة للوجود - في - العالم المكونة لهم. وإذا لم يكن لدى الظاهراتية التأويلية ما تقوله حول الأوجه الإبستمولوجية لتاريخ مقياس الزمان، فإنها تهتم بالاتجاه الذي سلكه التاريخ في انحلال الروابط بين هذا المقياس وعملية التزمن التي تشكل الآية نقطة المحور فيها. وفي نهاية هذا الانتهاء، لا يعود هناك أي اختلاف بين متابعة سياق الزمان ومتابعة حركة الأذرع على

وجه ساعة الحائط. فتبعد «قراءة الساعة» على آلة التوقيت التي ما بربحت تزداد دقة ليست لها أية رابطة بفعل «قول الآن» - وهو نفسه الفعل الذي يتتجذر في ظاهرة الحساب مع الزمان. وإن تاريخ قياس الزمان هو تاريخ نسيان جميع التأويلات التي يتخللها الاستحضار. وفي نهاية هذا النسيان، يتماهى الزمان نفسه بسلسلة من الآيات العادية والمجهولة⁽⁴⁶⁾.

بهذه الطريقة، تابعنا اشتراق التزمن، أو بعبارة أخرى، نقلنا أصله إلى النور، حتى النقطة التي تعطي فيها التأويلات المتلاحدة، التي سرعان ما تحول إلى سوء تأويلات، للزمان تعالىً مساوياً لتعالي العالم⁽⁴⁷⁾.

و قبل الشروع بالسجال الذي سواه التأويل الوجودي ضد التمثيل العادي للزمان، أود الاعتراف بالتقدم الذي أحرزته الظاهراتية التأويلية عند هيذرغر على ظاهراتية أوغسطين و هوسرل. فبمعنى ما، ترك الخلاف بين هوسرل وكانت مهجورة بالياً، تماماً كما صارت المقابلة بين الذات والموضوع غير ذات معنى. فمن ناحية، يكون زمان العالم أكثر «موضوعية» من أي موضوع، بمعنى أنه يلزم انكشاف العالم كعام. وبالنتيجة، فهو أكثر ارتباطاً بالموجودات النفسية منه بالموجودات الطبيعية. «في البداية يكشف الزمان عن نفسه في السماء» (ص 471). ومن ناحية أخرى، فهو أكثر «ذاتية» من أي ذات، لأنه متتجذر في الهم.

كما يبدو الخلاف بين أوغسطين وأرسسطو أكثر هجراناً. فمن ناحية، وخلافاً لأوغسطين، يصير زمان النفس زمان العالم أيضاً، ولا يستدعي تأويله تفنيداً للتكوينيات. ومن ناحية أخرى، وخلافاً لأرسسطو، لا يعود السؤال المزعج أن نسأل ما إذا كان الزمان يمكن أن يوجد إذا لم تكن هناك نفس تميز بين الآيات وتحسب الفوائل.

غير أن هناك التباسات جديدة تتولد عن هذا التقدم الذي أحرزته الظاهراتية التأويلية.

يكشف عنها الإخفاق في السجال ضد المفهوم العادي عن الزمان،

وهو إخفاق يساعد، عن طريق أثر التفافي، أن ينفل إلى الضوء الطبيعية الالتباسية للظاهراتية التأويلية نفسها، مرحلة فمرحلة، وككل.

المفهوم العادي عن الزمان

يضع هيدغر سجاله ضد المفهوم العادي عن الزمان تحت عنوان «تسوية» حتى لا يختلط بمناقش «الأصل»، حتى لو كانت هذه التسوية مستخلصة من تناسي الأصل. ويشكل هذا السجال نقطة حاسمة، أكثر خطورة بكثير مما اعتقدها هيدغر، لكونه انشغل خلال تلك الفترة بسجال آخر مع العلوم الإنسانية. بهذه الطريقة يستطيع الزعم، دون إحساس بالتجني، أنه لا يميز بين المفهوم العلمي عن الزمان الكلي والمفهوم العادي عن الزمان الذي يتقدّه.

لا تبدي محاججته الموجّهة ضد الزمان العادي أي تنازلات. ولا يقل طموحها عن أن يكون تكويناً بدون بقية لمفهوم الزمان كما يستعمل في جميع العلوم بدهاً من الزمانية العميقـة. وهذا التكوين هو تكوين يتقدم من خلال التسوية، متخدـذاً نقطة انطلاقـة من التزمنـ، ولكنـه تزمنـ يمكنـ أصلـه الثانيـ في إخفـاقـ التـعـرـفـ علىـ الـرابـطـةـ بيـنـ الزـمانـيـةـ وـالـوـجـودـ -ـ نـحوـ -ـ الموـتـ. ولـلـبـدـءـ منـ التـزـمـنـ فـضـيـلـهـ الواـضـحـةـ فيـ جـعـلـ المـفـهـومـ العـادـيـ عنـ الزـمانـ يـظـهـرـ أـولـاـ عـلـىـ مـقـرـبةـ شـدـيـدةـ منـ شـكـلـ آـخـرـ يـمـكـنـ فـكـ مـغـالـقـهـ منـ الزـمانـ الـظـاهـرـاتـيـ. وـالـأـكـثـرـ أـهـمـيـةـ أـنـ لـهـ فـضـيـلـهـ تـنظـيمـ المـفـهـومـ العـادـيـ عنـ الزـمانـ حـولـ فـكـرةـ مـحـورـيـةـ ماـ زـالـتـ قـرـابـتـهاـ لـلـخـاصـيـةـ الـمـبـدـأـيـةـ لـلـتـزـمـنـ وـاـضـحـةـ. وـهـذـهـ فـكـرةـ الـمـحـورـيـةـ هيـ «ـالـآنـ»ـ الشـيـبـهـ بـالـنـقـطـةـ. وـبـالـتـيـجـةـ، يـمـكـنـ وـصـفـ الزـمانـ العـادـيـ بـأـنـ سـلـسلـةـ مـنـ «ـالـآـنـاتـ»ـ الشـيـبـهـ بـالـنـقـطـةـ، تـقـيـسـ آـلـاتـ التـوقـيـتـ الـفـواـصـلـ بـيـنـهـاـ. وـمـثـلـماـ تـجـرـيـ الأـذـرعـ عـلـىـ وـجـهـ سـاعـاتـ التـوقـيـتـ، يـجـرـيـ الزـمانـ مـنـ آـنـ إـلـىـ آـخـرـ. إـذـ يـتـحدـدـ الزـمانـ بـهـذـهـ الطـرـيقـةـ، فـإـنـ يـسـتـحقـ آـنـ يـدـعـيـ «ـالـزـمانـ الـآـنـيـ». «ـإـنـ زـمانـ الـعـالـمـ الـذـيـ «ـيـرـىـ»ـ عـلـىـ هـذـاـ النـحـوـ فـيـ اـسـتـعـمالـ سـاعـاتـ التـوقـيـتـ، نـسـمـيـهـ الزـمانـ -ـ آـنـ»ـ (صـ474).

إن تكوين «الآن» الشبيه بالنقطة أمر جلي. فهو مجرد قناع للاستحضار الذي يتضرر ويتمسك، أي أنه التخارج الثالث للزمانية، التي قدمها الانشغال إلى الصدارة. وفي هذا التذكر، تألف أداة القياس، التي هي واحدة من الأشياء الجاهزة - تحت - اليد والحاضرة - تحت - اليد التي ثبتت عليها احتراسنا، بعملية الاستحضار التي جعلت من القياس أمراً مرغوباً.

بدهاً من هنا، تكون السمات الأساسية الثلاث عرضة لتسوية ماهوية. فلن تعود قابلية التوقيت تسبق تعين المواقف، بل تتبعها، ولن يعود انقضاء الزمان، الذي يظهر هو نفسه من الامتداد الذي تميز به التاريخية، سابقاً على الفاصل القابل للقياس، بل محكوماً به، وقبل كل شيء آخر، تنسحب خاصية إضفاء الاجتماعي والعام، القائمة على «الوجود - مع» الذي يربط الكائنات الفانية ببعضها، المجال لخاصية يُزعم أنها غير قابلة للاختزال للزمان، إلا وهي كلبته. إذ يعتبر الزمان عاماً لأنه يوصف بكلونه كلباً كونياً. ويجيز العبارة، لا يتحدد الزمان بوصفه نظاماً من المواقف إلا لأنه ينطلق من أصل هو «الآن» العادي. وهو يُعرف بكلونه سلسلة من الفترات. وفي النهاية، لا يكون الزمان الكلي سوى متالية (Folge) من هذه «الآنات» الشبيهة بالنقطة.

لكنْ هناك سمات أخرى للمفهوم العادي عن الزمان لا تظهر إلا إذا أعدنا تكوينها إلى سوء فهم معاصر للزمانية الأكثر أصالة. وكما نعرف، لا بد أن تكون الظاهراتية تأويلية، لأن أقرب الأشياء منا أكثرها تمويهاً. وتشترك السمات التي سنشرع في النظر فيها بكلونها جميعاً تؤدي وظيفة أعراض، بمعنى أنها تتبع لنا أن نلمع أصلاً ما في الوقت نفسه الذي تدلّنا على الفشل في التعرف على هذا الأصل. لنأخذ مثلاً على ذلك لاتهائي الزمان: فلأننا محظوظون من أفكارنا التناهي الأصلي، الذي يطبع الزمان الآتي بطبع الوجود - نحو - الموت، نحن نعدُ الزمان لانهائيّاً⁽⁴⁸⁾. وبهذا المعنى، لا يكون اللاتهائي سوى حالة ساقطة من تناهي المستقبل الذي يصادق عليه الإقبال الاستباقي. فاللاتهائي هو عدم الفناء، لكن ما لا يفنى هو «الله». وبفضل

عدم فناء «اللهُم» فإن وجودنا - المرمي بهبط بين الأشياء الحاضرة - المعطاة والجاهزة - التي يمكن التصرف بها وقد أفسدته الفكرة القائلة بأن مدة حياتنا ليست سوى قطعة من هذا الزمان⁽⁴⁹⁾.

ومما يدلّ على أن الأشياء تجري بهذه الكيفية أتنا نقول عن الزمان إنه «يهرّب». أليس ذلك لأننا نهرب من أنفسنا، في وجه الموت، لأن حالة الخسran التي نغطّس فيها، حين لا نعود ندرك العلاقة بين الوجود الملقى به والساقط والمنشغل، يجعل الزمان يبدو وكأنه هروب، وتجعلنا نقول إنه يمضي ويدّه؟ وإلا فلماذا نرى هروب الزمان ولا نرى تفتحه؟ أليس هذا شيئاً شبيهاً بعودة المكبوت، يتنكر به هربنا من وجه الموت وكأنه هرب من الزمان؟ ولماذا نقول إننا لا نستطيع إيقاف الزمان؟ أليس هذا لأن هربنا من وجه الموت يجعلنا نريد تعليق جريان الزمان، بتحريف قابل للفهم لتوقعنا في شكله الأقل أصالة؟ «تعرف الآنية (الذراين) زماناً هارباً من خلال معرفتها «الهاربة» بمونتها» (ص 478). ولماذا نعدُّ الزمان شيئاً غير قابل للعودة؟ هنا مرة أخرى لا تحول التسوية دون أن يشفّ شيءٌ أصلي عن نفسه من خلالها. ألا يمكن للتبادر العجادي من «الآنات» أن ينقلب؟ «إن استحالة هذه العودة لها أساسها في الطريقة التي يتّصل بها الزمان العام في الزمانية، التي يكون تزمنيها مستقبلياً في الأساس، «يمضي» نحو نهايته تخارجياً بطريقة «يوجد» فيها أصلاً نحو نهايته» (ص 478).

لا ينكر هيذرغر أبداً أن هذا التمثيل العادي صالح كما هو، بمقدار ما يتولد عن زمانية آنية (ذراين) مقدوفة وساقطة. إذ ينتهي هذا التمثيل، بطريقته الخاصة، إلى الطراز اليومي من الآنية، وإلى الفهم المناسب لها⁽⁵⁰⁾. والشيءُ الوحيد المرفوض هو الادعاء أن هذا التمثيل يعد المفهوم الحقيقي عن الزمان. ونحن نستطيع أن نعاود متابعة أثر عملية التأويل وسوء الفهم الذي يفضي من الزمانية إلى هذا المفهوم العادي. ولكن لا يمكن سلوك الطريق المعاكس.

تبدأ شكوك من هذه النقطة بالضبط. فإذا كانت الزمانية الإنسانية، كما أعتقد، لا يمكن تشكيلها على أساس مفهوم عن الزمان بوصفه سلسلة من «الآنات»، أفاليس سلوك الطريق المعاكس، من الزمانية والآنية إلى الزمان الكوني، وفقاً لما ورد في النقاش السابق، متعدراً أيضاً؟

في التحليل السابق كان هيدغر قد استبعد منذ البداية افتراضاً واحداً: وهو أن العملية التي اعتبرت ظاهرة تسوية للزمانية كانت أيضاً، وفي الوقت نفسه، فصلاً لمفهوم مستقل عن الزمان - هو الزمان الكوني - لا تستطيع الظاهراتية التأويلية أن تلاحمه تماماً، ولا تستطيع أن تتدبر التفاهم معه.

وإذا كان هيدغر يستبعد هذا الافتراض من البداية، فذلك لأنه لن يحاول الدخول في مناقشة مع العلم المعاصر في نقاشه للزمان، لأنه يسلم تسلیمًا جدياً بأن العلم ليس لديه شيء أصليل يقوله، إلا وهو مستعار أصلاً من الميتافيزيقاً من أفلاطون حتى هيغل. يشهد على ذلك الدور الذي نسب لأرسطو في تكوين المفهوم العادي عن الزمان (ص 473). والمفترض أن أرسطو هو أول مسؤول عن هذه التسوية، التي أكدتها التاريخ اللاحق لمشكلة الزمان برمته، من خلال التعريف الذي أعطاها كتاب «الطبيعة» للزمان، كما تفحصناه سابقاً⁽⁵¹⁾. وقد اعتبر تأكيده أن «الآن» يحدد الزمان انطلاقاً لسلسلة من تعریفات الزمان بوصفه متواالية من «الآنات» بمعنى الآنات غير المتميزة.

وحتى لو سلمنا بالافتراض - الذي هو موضع خلاف كبير - بأن ميتافيزيقاً الزمان بأسرها لا بد أن تنطوي على التصور الأرسطي عنها⁽⁵²⁾، فإن الدرس الذي استمدناه من قراءتنا الفقرة الشهيرة من كتاب «الطبيعة» لأرسطو هو أنه لا توجد نقلة قابلة للفهم - سواء في اتجاه واحد أو آخر - بين الآنات المجهولة غير المتميزة والحاضر المعيش من خلاله. وتكون قوة أرسطو على وجه التحديد في كونه يصف الآن بوصفه أي آن مهما كان. والآن مجهول لأنه بالتحديد ينبع من فجوة عشوائية في استمرار الحركة، أو بعبارة أعم: استمرار التغير، ويشير إلى حدوث (يفتقر إلى خاصية الحاضر) في أي حركة

لفعل ناقص يشكله فعل القوة. وتنتهي الحركة (أو التغير)، كما رأينا، إلى مبادئ الفيزياء، التي لا تنطوي في تعريفها على إحالة إلى نفس تميز وتعده. لذلك فالشيء الجوهرى هو أولاً أن الزمان «له مساس بالحركة» دون أن يرتفق إلى مصاف المبادئ المكونة للطبيعة، وثانياً، أن استمرار الزمان «يلازم» استمرار الحركة والمقدار، دون أن يقوى على تحرير نفسه منها تماماً. والتنتيجة أنه إذا كانت عملية تميز التعلق الصوري noetic التي يميز بها الذهن بين «آتين» كافية لتمييز الزمان عن الحركة، فإن هذه العملية تتقطع بالبساط المطلق للحركة التي تسبق خاصيتها العددية التمييزات المتعلقة بالزمان. وتبعد لي الأولوية المنطقية والأنظرلوجية التي يوليهما أسطو للحركة في علاقتها بالزمان تتعارض مع أية محاولة للاشتراق من خلال التسوية المسماة بالزمان العادي، بدءاً من زمان الاهتمام. ويبعد لي أن الاتصال بعلاقة بالحركة وعلاقة بالهم يشكل تحديدين لا يمكن المصالحة بينهما من حيث المبدأ. و«الأخرنة العالمية» تخفي فقط الفجوة بين الحاضر والآن. ولست أفهم كيف ولا لماذا ينبغي للتاريخية أشياء اهتمامنا أن تحرر نفسها من الهم، ما لم يكن قطب العالم في وجودنا - في - العالم قد طور زماناً هو في ذاته القطب المناقض لزمان همنا، وما لم تكن الخصومة بين هذين المنظوريين، اللذين يتواصل أحدهما في عالمية العالم، والأخر في «هناك» الخاصة بطريقة الوجود - في - العالم، قد تسببت في إيجاد التباس أخير عن سؤال الزمان أمام الفكر.

وتتأكد هذه المشروعية المتساوية للزمان العادي والزمان الظاهري في قلب المواجهة مع تركيز خاص، إذا - لم نكتف بما قاله الفلسفة عن الزمان، سواء أتابعوا أسطو أم لا - وأصغينا إلى ما يقوله العلماء والإبستمولوجيون الأكثر انتباهاً للتطورات الحديثة في نظرية الزمان⁽⁵³⁾. وهكذا يبدو تعبير «الزمان العادي» تافهاً قياساً بمدى المشكلات التي يطرحها التوجه والاستمرار وقابلية قياس الزمان على العلم⁽⁵⁴⁾. وفي ضوء هذا العمل

التقني الذي ما برح يتزايد، أجد نفسي مسوفاً إلى التساؤل ما إذا كان يمكن وضع مفهوم علمي مفرد في مقابلة مع التحليلات الظاهراتية، التي هي ذاتها متعددة، كما تلقيناها من أوغسطين و هوسرل وهيدغر.

في المقام الأول، لو أنها حددنا أنفسنا، متابعين ستيفان تولمان وجون غودفيلد، بتصنيف العلوم استناداً إلى نسق اكتشاف البعد «التاريخي» للعالم الطبيعي، لوجدنا أن الامتداد المتواصل لنطاق الزمان لا ينحصر بستة آلاف سنة فقط، كما يزعم التراث اليهودي - المسيحي المتزمن، بل إن العلوم الطبيعية تفرض علينا أن نأخذ بالاعتبار التمايز المتزايد للخصائص الزمنية المميزة لكل أرجاء الطبيعة المفتوحة على تاريخ طبيعي ذي طبقات متناضدة فوق بعضها⁽⁵⁵⁾. وهذه السمة - أي امتداد نطاق الزمان من ستة آلاف سنة إلى ستة بلايين - بالتأكيد لا يجوز إهمالها، إذا ما تأملنا في المقاومة غير القابلة للتصديق التي ينبغي التغلب عليها لكي يمكن التعرف عليها. وإذا كان كسر حاجز الزمان هو مصدر هذا الرعب، فذلك لأنه سلط الضوء على تفاوت يمكن بسهولة ترجمته إلى فقدان التناسب بين الزمان الإنساني وزمان الطبيعة⁽⁵⁶⁾. في البداية، جاء اكتشاف المتحجرات العضوية في العقود الأخيرة من القرن السابع عشر، ففرض، في مقابل التصور السكوني عن قشرة الأرض، تصوراً حركيّاً عن التغير الجيولوجي الذي دفع دفعاً مشيراً إلى الخلف تاريخ حاجز الزمان. ومع الإقرار بهذه التغيرات الجيولوجية وتفسير تواليها الزمانية «صارت الأرض تكتسب تاريخاً»⁽⁵⁷⁾. وعلى أساس الآثار المادية والتحجرات وطبقات الأرض والصدوع الجيولوجية، صار من الممكن استخلاص تتابع «حقب الطبيعة»، إذا استعرنا العنوان الذي استعمله بوافون. وعلم التضييدات والطبقات، الذي ابتكر في بداية القرن التاسع عشر، حول الجيولوجيا تحوياً حاسماً إلى علم «تاريخي»، على أساس الاستنتاجات التي استخلصت من شهود الأشياء. وقد فتحت هذه الثورة «التاريخية» بدورها، من خلال وساطة علم الإحاثة والتحجرات، الطريق

لتحويل مشابه في علم الحيوان، ترجم عام 1859 بتصور عمل داروين العظيم «أصل الأنواع». ولا نكاد نتخيل القدر المهول من الأفكار المتداولة التي رخلها افتراض بسيط عن ارتفاع الأنواع، بصرف النظر عن درجة احتمالية النظرية بذاتها، سواء أخذنا في الاعتبار طريقة الاكتساب أو التحول أو مراكمه للتغيرات المحددة. الشيء المهم في نقاشنا أنه مع داروين، «صارت الحياة تكتسب علم نسبتها (أو جينالوجيتها)⁽⁵⁸⁾.» وعند عالم الحياة الدارويني أو الدارويني الجديد، لا يمكن تمييز الزمان عن عملية الانحدار نفسها، التي يؤشر إليها حدوث التغيرات المفضلة ويطبعه الارتفاع الطبيعي بطابعه. وعلم الجينات الحديث بكامله منقوش بالافتراض الأساسي القائل بوجود تاريخ للحياة. وكان ينبغي أن تغتني فكرة التاريخ الطبيعي بالاكتشافات التي حققتها الديناميكا الحرارية، وعلى الخصوص اكتشاف العمليات ما دون الذرة - ولا سيما عمليات الكواونس - عند النهاية الأخرى لسلسلة الموجودات الكبرى. فبمقدار ما تكون هذه الظواهر مسؤولة بدورها عن تكوين الأجرام السماوية، يمكننا أن نتحدث عن «تطور نجمي»⁽⁵⁹⁾ لتفسير دورة الحياة المنسوبة لأفراد النجوم وال مجرات. ومن هنا قدُم بعد زمني أصيل إلى علم الفلك، يتيح لنا أن نتحدث عن عمر الكون محسوباً بالسنوات الضوئية.

غير أن هذه السمة الأولى - أعني كسر الحاجز الزمني الذي قُبِل على مدى آلاف السنين والامتداد الخرافي لنطاق الزمان - ينبغي أن لا تموه على سمة ثانية، ذات دلالة فلسفية كبيرة، هي تحديداً تشعب المعاني التي أصقت بمفردة «الزمان» في مناطق الطبيعة التي أشرنا إليها تواً، وفي العلوم التي تطابقها. وتتنكر هذه الظاهرة بالظاهرة السابقة بحيث تقدم فكرة نطاق الزمان عاماً مجرداً من وحدة قياس متماثلة يأخذ بالاعتبار الخصائص الزمانية التربوية المشتركة في العمليات المذكورة. وكون هذا الاصطفاف إلى جانب نطاق مفرد للزمان أمراً مضللاً يتضح في المفارقة التالية: يبدو طول زمان الحياة الإنسانية، قياساً بمدى الحقب الزمانية الكونية، غير ذي دلالة، بينما

هو في الحقيقة المكان الذي يظهر فيه سؤال الدلالة⁽⁶⁰⁾. وتكفي هذه المفارقة للسؤال عن التجانس المفترض للحقب الزمنية المسقطة على فكرة مفردة عن «تاریخ» طبيعي (ومن هنا يأتي حصرنا إياها بين علامتي اقتباس في هذا السياق). يحدث كل شيء، من خلال ظاهرة التلوث المتبادل، وكأن فكرة التاريخ قدّرت استقراراً من الطور الإنساني إلى الطور الطبيعي، في حين أن فكرة التغير في المقابل التي عينتها الارتفاع على مستوى علم الحيوان، كانت تشمل على التاريخ الإنساني في إطار محيط معناه. مع ذلك، وقبل الخوض في أية محاججة أنطولوجية، لدينا سبب إبستمولوجي يدعونا لرفض هذا التداخل المتبادل بين فكري التغير (أو التطور) والتاريخ. وهذا المعيار هو الذي عبرنا عنه في القسم الثاني من هذه الدراسة وسميّناه بالمعايير السريدي، الذي يتّسعه هو نفسه على أساس معيار الممارسة، حيث يكون كل سرد محاكاً لفعل ما في النهاية. وفي هذه النقطة، فإني أنحاز من دون تردد لأطروحة كولنغوود، التي ترسم خطأً فاصلاً بين فكري التغير والتطور من ناحية، والتاريخ من ناحية أخرى⁽⁶¹⁾. وبهذا الصدد، فإن فكرة «شهادة» الموجودات الإنسانية حول أحداث الماضي و«شهادة» البقايا الأثرية من الماضي الجيولوجي لا تتجاوز كافية البرهان، أي استخدام الاستنتاجات في شكل استرجاع. يبدأ سوء الاستعمال حالما تنتزع فكرة «الشهادة» عن السياق السريدي الذي يدعم وجودها كدليل وثائق في خدمة الاستيعاب التفسيري لمساق فعل ما. وأخيراً فإن مفاهيم الفعل والسرد هي التي لا يمكن نقلها من الطور الإنساني إلى طور الطبيعة.

وليس هذه الشفرة الإبستمولوجية، بدورها، سوى عرض من أمراض الانقطاع على المستوى الذي يهمّنا هنا، وهو مستوى الظواهر المعنية. وتماماً مثلما بدت استحالة توليد زمان الطبيعة على أساس زمان ظاهراتي، كذلك يبدو الآن أن من المستحيل مواصلة السير في الاتجاه المعاكس بإدخال الزمان الظاهراتي في زمان الطبيعة، سواء أتعلق الأمر بسؤال زمان الكوانتم،

أو زمن الديناميكا الحرارية، أو زمن التحولات على مستوى المجرات، أو زمن تطور الأنواع. ومن دون التوصل إلى قرار حول تعدد الزمانيات المناسبة لأي تنوع من تنويعات المناطق الإبستمولوجية المعنية، يكفي تمييز مفرد - هو في الحقيقة تمييز سلبي تماماً - بين زمان بلا حاضر، وزمان بحاضر، وبصرف النظر عن الجوانب الإيجابية التي تنطوي عليها فكرة زمان بلا حاضر، فإن انقطاعاً واحداً ذو أهمية كبرى في موضوع نقاشنا للزمان الظاهري، وهو الانقطاع نفسه الذي حاول هيدغر التغلب عليه عندما جمع تحت عنوان «الزمان العادي» جميع الصنوف الزمانية التي انتظمت سابقاً تحت المفهوم الحيادي لمنطقة الزمان. ومهما كانت التداخلات بين زمان بحاضر وزمان بلا حاضر، فكلماها يفترض التمييز العميق بين الآن المجهول وحاضر تحده حالة الخطاب التي تعين هذا الحاضر تعيناً تاماً. وهذا التمييز العميق بين الآن المجهول والحاضر الذي يحيل إلى ذاته، يستلزم، في ما بين ثنائية القبل / البعد وثنائية الماضي / المستقبل أن الأخيرة تعين علاقة القبل / البعد من حيث إنها تطبعها حالة الحاضر⁽⁶²⁾.

والنتيجة التي تخلص إليها هذه المناقشة أن استقلال الزمان عن الحركة (إذا استعملنا مفردة كانتئية بقدر ما هي أرسطية) يشكل الالتباس الأخير لظاهراتي الزمان، وهو التباس لا يستطيع سوى القلب التأويلي للظاهراتي أن يكشف عن جذرته. لأن ظاهراتي الزمان حين تبلغ تلك الجوانب من الزمانية، الخفية خفاء عميقاً، برغم أنها شديدة القرب منا، فإنها تكتشف حدتها الخارجي.

أما بالنسبة لمن يجتنبه كلياً السجال الذي باشره هيدغر باعتباره الزمان العادي زمان النجوم والعلوم الفيزيائية وعلم الحياة وأخيراً العلوم الإنسانية، وبنسبته لتكوين هذا الزمان العادي المزعوم تسوية أوجه الزمان الظاهري، بالنسبة لهذا النوع من قراء «الوجود والزمان» لابد أن ينتهي بالإخفاق - أعني الإخفاق في تكوين المفهوم العادي عن الزمان. لكن هذه ليست الطريقة التي

أود أن أختتم حديثي بها. بل إن هذا «الإخفاق»، في تقديرني، هو ما يحمل الصفة الالتباسية للزمانية حتى ذروتها. وهو يختصر إخفاق جميع ضروب تفكيرنا عن الزمان، وفي مقدمتها وأولها، زمان الظاهراتية وزمان العلوم. لكن هذا الإخفاق لا يخلو من قيمة أيضاً، كما ستحاول أن تبين ذلك بقية هذا العمل. وقبل أن يعيد هذا الإخفاق تعبئة تأملنا، يكشف شيئاً من نفعه بمقدار ما يؤدي وظيفة جلاء لما أسميه بعمل الالتباس الفعال في داخل التحليل الوجودي نفسه.

سأجعل ملاحظاتي عن عمل الالتباس هذا تدور حول أربعة أقطاب.

1. هو في المقام الأول مفهوم «عادي» عن الزمان، يمارس منذ البدنوعاً من الجاذبية/ النفور على التحليل الوجودي بأكمله، مكرهاً إياه على الانشار والتضخم والامتداد حتى يتساوى، عن طريق اقتراب متزايد، مع آخره الذي لا يستطيع أن يولده. وبهذا المعنى، فإن الالتباس الخارجي الذي يتتطور في مفهوم الزمان، بسبب تفاوته مع المنظورات الزمانية، هو ما يستفز في قلب التحليل الوجودي، الجهد الأكبر إلى الشعب الداخلي الذي ندين له بالتمييز بين الزمانية والتاريخية والتزمن. ومن دون كونه أصلاً لهذا الشعب يتصرف المفهوم العلمي وكأنه نوع من المحفز له. وهكذا تبدو التحليلات الرائعة للتاريخية والتزمن جهوداً شبه يائسة لإغناء زمانية الهم، التي تركزت في البداية على الوجود - نحو - الموت، وقد اكتسبت مزيداً من السمات العالمية، لكي تقدم مكافئاً تقربياً للزمان المتواли في داخل حدود التأويل الوجودي.

2. بالإضافة إلى القسر الذي مارسه من الخارج المفهوم العادي عن الزمان على التحليل الوجودي، نستطيع أن نتحدث عن تداخل متبادل بين طراز خطاب وأخر. ويتحذّر تبادل الحدود أشكالاً متطرفة من التلوث والصراع مع استعراض كامل للفارق العقلية والعاطفية التي يمكن أن تنتج عن هذه التداخلات في المعنى.

وللتلويث على الخصوص علاقة كبيرة بالتدخلات على مستوى التزمن. إذ تؤدي هذه الظواهر وظيفة إضفاء المشروعية على الفكرة القائلة بأن الحدود قد عبرت نتيجة للقيام بتسوية فقط. وقد استبقنا هذه المشكلة حين ناقشنا العلاقات بين الظواهر الرئيسية الثلاث عن قابلية التوقيت، وانقضاء الزمان، والاجتماعية والسمات المفهومية الثلاث عن التوقيت الفعلي وقياس الفواصل باستخدام وحدات بقاء ثابتة، والتزامن الذي يؤدي وظيفة معيار للتاريخية الاجتماعية برمتها⁽⁶³⁾. في جميع هذه الحالات، يمكننا الحديث عن تداخل ما هو وجودي بما هو عملي تجريبي⁽⁶⁴⁾. بين الانقضاض والسقوط، الذي يشكل سلبيتنا العميقة فيما يتعلق بالزمان، والتفكير بالنجوم، التي يخرج دورانها الرفيع عن نطاق سيطرتنا، هناك صعوبة تترسخ حتى ليقترب المرء من الاعتقاد بأن المقاربتين يتعدى التمييز بينهما. وهذا ما نجده في تعبيري «زمان العالم» و«الوجود - في - الزمان» اللذين يشكلان مصدر قوة الخطابين عن الزمان.

في المقابل، يمكن تمييز أثر الصراع، النابع من سهولة التداخل بين طريقتين في التفكير حول النهاية الفصوى من نطاق الزمانية، أعني الصراع بين تناهي الزمان الفاني ولأنهائية الزمان الكوني. وفي الحقيقة، فإن هذا الجانب هو الذي حظي باهتمام حكمة القدماء. ولم تتوقف مرائي الوضع البشري، في مختلف صيغها بدءاً من النحيب حتى الاستسلام، عن التغنى بالمقارنة بين الزمان الذي يبقى وبيننا نحن الذين ليسوا سوى عابرين. هل «الهم» وحدها هي التي لا تفنى؟ وإذا اعتبرنا الزمان لأنهانياً فهل هذا لأننا نخفي تناهينا عن أنفسنا؟ وإذا قلنا إن الزمان يهرب، فهل ذلك لمجرد أنها نهرب من فكرة وجودنا - نحو - الموت؟ لا تتباينا هذه الفكرة أيضاً لأننا نلاحظ في مسار الأشياء، عبوراً يفلت منا بمعنى أنه يفلت من سيطرتنا حتى نكاد نغفل عنه، ويکاد إقبالنا لا يغير انتباها إلى حقيقة أننا سنموت؟ هل يحق لنا أن نتحدث عن قصر الحياة، إذا لم نستطع التصدي لاتساع الزمان؟

وهذه المقابلة هي أكثر الأشكال بلاغةً التي يمكنها أن تتوالاها الحركة الثانية للانفصال التي يتزع بها زمان الهم نفسه من الافتتان بزمان العالم البهيج، من ناحية، ومن ناحية أخرى، يحرر بها زمان النجوم والتقويم نفسه من سطوة الاهتمام المباشر، بل حتى من التفكير بالموت. فبنسيان العلاقة بين الجاهز - تحت - اليد والاهتمام، وبنسيان الموت، نجول ببصرينا السماء، ونشئي التقويم والمواقيت. وفجأة، في وجه أحدهما، تبرز كلمتنا «تذكر الموت» (*memento mori*) بحروف شجية. فيمحو أحد النسائيين الآخر. ويطل علينا عذاب الموت مرة أخرى، ليجلدنا به الصمت الأبدي في الفضاءات اللامتناهية. هكذا نتارجع من إحساس إلى آخر: من العزاء الذي ربما جربناه في اكتشاف صلة القربى بين الإحساس بالوجود - المقذوف - إلى - العالم والتعلل إلى السماء حيث يكشف الزمان عن نفسه، إلى الأسى الذي يتولد بلا توقف من التباين بين هشاشة الحياة وقوة الزمان، الذي بالأحرى يهدى.

3. وبدوره، فإن الاختلاف بين هذين الشكلين المتطرفين من أشكال تبادل الحدود بين منظورين عن الزمان يجعلنا نتبين إلى الاستقطابات والتوترات، بل حتى الفجوات في داخل الحقل الذي تستكشفه الظاهرة تأويلية. فإذا كان اشتقاء المفهوم العادي عن الزمان عن طريق تسوية قد بدا إشكالياً، فإن اشتقاءه عن طريق المصدر الذي يربط بين أشكال الزمانية الثلاثة، يستحق أيضاً أن يكون موضع تساؤل. ولم يفتنا أن نؤكد، عند الانتقال من مرحلة إلى أخرى، على درجة تعقيد هذه العلاقة «بال المصدر»، التي لا يجب أن تعد مجرد خسارة تدريجية للأصالة. إذ حين توفر التاريجية والتزمن المعنى، فإنهما يضيفان ما ينقص الزمانية العميقة من معنى حتى تكتمل أصليتها وتحظى باكتمالها ومبدأها. وإذا كان كل مستوى يظهر من المستوى السابق بسبب تأويل هو في الوقت نفسه سوء تأويل، أي تناسي «الأصل»، فذلك لأن هذا «الأصل» لا يمكن في اختزال المعنى، بل في

إنتاجه. فزمان العالم الذي تقترب من خلاله الظاهراتية التأويلية من علم النجوم والطبيعة يكشف عنه فائض معنى آخر. ويفضي الأسلوب المفهومي لهذا الأصل الإبداعي إلى عدد معين من النتائج التي تبرز الخاصية الالتباسية للجزء الذي يعني بالزمانية في «الوجود والزمان».

النتيجة الأولى: حين يوضع التأكيد على نقطتي النهاية في هذه الزيادة في المعنى، أي الوجود - نحو - الموت وزمان العالم نكتشف مقابلة استقطابية، تتخفى على نحو لا يخلو من مفارقة طوال العملية التأويلية الموجهة ضد كل إخفاء: الزمان الفاني من جانب، والزمان الكوني من الجانب الآخر. ولا يشكل هذا الصدف، الذي يتخلل التحليل بأسره، تفتيداً له، بل هو يجعل التحليل أقل ثقة بنفسه، وأكثر إشكالية، أي بكلمة واحدة، يجعله أكثر التباسية.

النتيجة الثانية: إذا كان هناك، عند الانتقال من شكل زماني إلى آخر، فقدان للأصالة وزيادة في الأصلية معاً، أفلًا يمكن قلب النسق الذي تم به فحص هذه الأشكال الثلاثة؟ في الحقيقة، تفترض التاريخية دائمًا التزمن. ومن دون أفكار قابلية التوقيت والفترة الزمانية والتجلّي العام، لا يمكن القول عن التاريخية إنها تنبسط بين بداية ونهاية، وتمتد في هذا «الما - بين»، لتصير أرخنة اجتماعية لمصير مشترك. ويشهد التقويم والتوقيت على ذلك. وإذا تابعنا التاريخية رجوعاً حتى زمانيتها الأصلية، فكيف يمكن للصفة العامة للأرخنة أن تتحقق في استباق الزمانية الأكثر جذرية بطريقتها الخاصة، بقدر ما يخرج تأويلاً لها نفسه من اللغة، التي كانت دائمًا تسبق أشكال الوجود - نحو - الموت الذي اعتبر غير قابل للعكس؟ وعلى نحو أكثر جذرية، ألا تشير الزمانية الأصلية إلى الأثر الالتفافي لبني زمان العالم على تلك الزمانية الأصلية من خلال وساطة الامتداد الذي تتميز به التاريخية⁽⁶⁵⁾؟

النتيجة الأخيرة: إذا كنا متنبهين للانقطاعات التي تميز عملية تكوين

المعنى طوال القسم المتعلق بالزمان في «الوجود والزمان»، فقد نسأل ما إذا كانت الظاهراتية التأويلية مبعث تبديد عميق الجذور لأشكال الزمانية. وبإضافة فجوة، على مستوى الإبستمولوجيا، بين الزمان الظاهراتي من ناحية، والزمان النجمي والفيزياوي والبيولوجي من ناحية أخرى، فإن الانشطار بين الزمان الغاني والزمان الكوني يدل على نحو غير متوقع على النداء الجمعي، أو بالأحرى، التجمعي، لهذه الظاهراتية التأويلية. وقد مهد هيدغر نفسه الطريق لهذا التساؤل حين ذكر أن درجات التزمن الثلاث تساوى في الأصلية، وعبر عن ذلك صراحة مرة أخرى في تعبير كان قد استعمله سابقاً حول التخارجالات الثلاثة للزمان. لكن لو كانت متساوية في الأصلية، فلن يكون للمستقبل بالضرورة القبلية التي يضفيها عليه التحليل الوجودي للهم. بل لكل من المستقبل والماضي والحاضر دوره في الهيمنة حين تنتقل من مستوى إلى آخر. بهذا المعنى، يفقد النزاع بين أوغسطينين، الذي يبدأ من الحاضر، وهيدغر الذي يبدأ من المستقبل، كثيراً من حدته. والأكثر من ذلك، تحدزنا صنوف الوظائف التي تخذلها تجربة الحاضر لدينا من القيود الاعتباطية التي يفرضها مفهوم أحدادي الجانب عن الحاضر. وبالرغم من تبني هيدغر للطريق الواحد الذي يقترحه بالتوجه من المستقبل نحو الماضي ثم نحو الحاضر، وأيضاً برغم النسق التنازلي الأحادي البين الذي يحكم مصدر الأشكال الأقل أصالة من الزمانية، فإن عملية التزمن تبدو في نهاية القسم المتعلق بالزمان وقد تميزت تميزاً جذرياً عما كانت قد ظهرت عليه في بداية التحليل. وفي الحقيقة، فإن أشكال التزمن الثلاثة - الزمانية والتاريخية والتزمن - هي التي تعرض التمييز السري، وتصرح به تصريحأً أوفى، وبفضلها يمكن أن نطلق على المستقبل والماضي والحاضر اسم تخارجالات الزمان.

4. إن الانتباه الذي كرسناه للالتباسات القائمة في القسم الخاص بالزمانية من «الوجود والزمان» تسمح لنا صياغة نظرة أخيرة على مكانة التاريخية في الظاهراتية التأويلية عن الزمان.

إن موقع الفصل المتعلق بالتاريخية بين الفصل المتعلق بالزمانية والفصل الخاص بالزمن، يدل دالة قاطعة على وظيفة توسطية تتخطى مجرد الاقتفاء بالإيقاح التعليمي. ونطاق هذه الوظيفة التوسطية مساوٍ لنطاق حقل الالتباس الذي تفتحه الظاهراتية التأويلية عن الزمان. وبمتابعة نسق الأسئلة التي أثرناها سابقاً، قد نسأل أنفسنا أولاً ما إذا لم يكن التاريخ نفسه قائماً على خط الانشقاق بين الزمان الظاهراتي والزمان الفلكي والفيزياوي والبيولوجي - أي باختصار ما إذا لم يكن التاريخ نفسه منطقة انشقاق. لكن إذا كان تداخل المعاني، كما افترحنا سابقاً، يعوض عن هذه الفجوة الإبستمولوجية، أليس هو المكان الذي تتضاع فيه التداخلات بحكم التلوث والصراع بين نسقي التفكير اتسحاً كبيراً؟ فمن ناحية، تبدو لنا التبادلات في التلوث تهيمن على مستوى الزمن بين ظواهر قابلية التوقيت والفترة الزمنية والطابع العام، كما قام بها التحليل الوجودي، والاعتبارات الفلكلية التي تحكمت بإنشاء التقاويم والمواقيت. وليس في وسع هذا التلوث إلا أن يساعد في التأثير على التاريخ بحيث يجمع خصائص التاريخية وخصائص الزمن. فمن جهة، تظهر التبادلات في الصراع لنا مهيمنة على مستوى الزمانية الأصلية، بمجرد أن يقارن الوجود - نحو - الموت بالزمان الذي يحيط بنا. هنا مرة أخرى، يتورط التاريخ إلى حد أن ذاكرة الموتى فيه تصطدم بتحقيق المؤسسات والبني والتحولات التي هي أقوى من الموت. غير أن الموقع الوسطي للتاريخ بين الزمانية والزمن هو مشكلة بطريقة أكثر مباشرة حين تعبر من صراع الحدود بين الظاهراتية والكونيات إلى التناحرات في داخل التأويلية الظاهراتية نفسها. ما الذي نريد قوله، أخيراً، عن موقع الزمان التاريخي بين الزمان الفاني والزمان الكوني؟ في الحقيقة، تصير التاريخية النقطة الحاسمة للتناول برمتها بمجرد أن يتم التساؤل عن استمرارية التحليل الوجودي. وكلما اتسعت المسافة بين نقاط البوصلة التي تشير إلى قطبى الزمنين، كبر موقع التاريخية ودورها وصار إشكالياً. وكلما تسألهنا عن التمايز الذي يشتت، ليس فقط فيما يتعلق بأشكال الزمنين الرئيسية الثلاثة، بل

أيضاً فيما يتعلّق بـ «تخارجات الزمان الثلاثة»، ازداد موقع التاريجية إشكالية. وينبع من هذه العيّنة الملغزة افتراض: إذا كان التزمن هو نقطة التماس بين سلبيتنا ونسل الأشياء، إذاً لا ينبغي أن تكون التاريجية الجسر الذي يجب نصبه في الحقل الظاهري بين الوجود - نحو - الموت وزمان العالم؟ سيكُون من مهمّة الفصول التالية أن توضح هذه الوظيفة التوسطية بـ «بماشة مناظرة ذات أبعاد ثلاثة بين كتابة التاريخ وعلم السرد والظاهراتية».

* * *

في نهاية هذه المواجهات الثلاث أود استخلاص نتيجتين. كانت الأولى قد سبقت الإشارة إليها مراراً، أما الثانية فربما لم نتطرق إليها بعد. دعونا نقلّ أولاً إذا كانت ظاهراتيّة الزمان يمكن أن تصبح المحاور الممتاز في هذه المناظرة الثلاثيّة التي نحن على وشك القيام بها بين الظاهراتيّة وكتابه التاريخ والسردية الأدبية، فإنّ هذا ليس فقط نتيجة مكتشفاتها، بل أيضاً نتيجة الالتباسات التي تسبّب بظهورها، والتي تزداد تناصياً مع تقدّمها.

ودعونا نقلّ تاليًا، إننا حين نضع أرسطو في مقابل أوغسطين، وكانط في مقابل هوسرل، وكل ما تربطه الدراسة العاديّة للزمان بهيدغر، فإننا نشرع بعملية لم تعد ظاهراتيّة، أو عملية يتوقع القارئ أن يجدّها هنا، بل بالأحرى بعملية فكر تأملي واستبصاري بحثاً عن جواب متماسك للسؤال: ما الزمان؟. وإذا كنا قد أكّدنا، عند عرضنا لهذا الالتباس، على ظاهراتيّة الزمان، فإنّ ما ينبع في نهاية هذا الفصل هو بصيرة أوسع وأكثر توازنًا، ألا وهي أننا لا نستطيع التفكير بالزمان الكوني (اللحظة) من دون اللجوء خلسة إلى الزمان الظاهريّ (الحاضر) والعكس بالعكس. وإذا كانت صياغة هذا الالتباس تتجاوز قدرة الظاهراتيّة، فإنّ لهذا الالتباس مزية كبرى في وضع الظاهراتيّة في إطار النitar الكبير للفكر التأملي والاستبصاري. ولهذا السبب لم أطلق على عنوان المقطع الأول من هذا الجزء اسم «التباسات ظاهراتيّة الزمان»، بل سميته «التباسية الزمانية».

المبحث الثاني

شعرية السرد، التاريخ، القصص، الزمان

لقد حان الوقت لاختبار الفرضية الأساسية في القسم الرابع من هذا الكتاب، ألا وهي تحديداً أن مفتاح معضلة إعادة تصوير الزمان يكمن في الطريقة التي يقدم بها التاريخ والقصص، مجتمعين، شاعرية السرد على التباسات الزمان التي كشفتها الظاهراتية.

وكنا قد طابقنا في المخطط الوجيز للمشكلات التي وضعناها تحت عنوان المحاكاة مشكلة إعادة تصوير الزمان مع مشكلة الإحالة المتقطعة بين التاريخ والقصص، وقلنا إن الزمان الإنساني ينبع من هذا التفاصع في محيط الفعل والمعاناة^(١).

ولغرض احترام التفاوتات بين المقاصد الخاصة بالتاريخ والقصص، سنتناول هذه المقاصد من خلال فهمها عن طريق المقابلة بين الثنائيات فيها. لذلك سنحاول أولاً أن نتحرى الإنصاف مع خصوصية إحالة السرد التاريخي، ثم مع خصوصية السرد القصصي في الفصلين الأوليين من هذا المبحث الثاني من القسم الرابع. ومن الضروري التقدم بهذه الطريقة كي يحافظ الربط بين التاريخ والقصص في عمل إعادة تصوير الزمان على وجه المفارقة فيه حتى النهاية. وتتمثل أطروحتي هنا في أن الطريقة الفريدة التي

يجب فيها التاريخ على التباسات ظاهراتية الزمان تكمن في بلورة زمان ثالث - ربما يكون الزمان التاريخي - يتوسط بين الزمان المعيش والزمان الكوني. وبغبة توضيح هذه الأطروحة، سنشحضر إجراءات الربط، المستعارة من الممارسة التاريخية نفسها، التي تضمن تسطير الزمان المعيش على الزمان الكوني: التقويم، وتنابع الأجيال، والأرشيف والوثائق والآثار. بالنسبة إلى الممارسة التاريخية، لا تمثل هذه الإجراءات أية مشكلة. ولكنها حينما توضع في علاقة مع التباسات الزمان، من خلال التأمل في التاريخ، تجعل الطبيعة الشعرية للتاريخ تظهر في علاقتها بمصاعب التأمل.

مع هذا التسجيل للزمان المعيش في الزمان الكوني، على جانب التاريخ، يتجاوز حلًّ، على جانب القصص، يقابل الالتباساتها نفسها في ظاهراتية الزمان، وهو تحديدًا التنبيعات الخيالية التي يحققها السرد فيما يتعلق بالموضوعات الكبرى في هذه الظاهراتية. ولذلك ستتميز العلاقة بين التاريخ والقصص في الفصلين الرابع والخامس، فيما يخص قدرتهما على إعادة تصوير الزمان، بمقابلة بينهما. على أن ظاهراتية الزمان ستبقى هي المعيار المشترك للقياس الذي من دونه ستظل العلاقة بين التاريخ والقصص غير محسومة على الإطلاق.

وستنخطر في الفصلين السادس والسابع خطوة باتجاه العلاقة التكميلية بين التاريخ والقصص، باتخاذنا من المشكلة التقليدية حول علاقة السرد، سواءً أكان تاريخياً أو قصصياً، بالواقع محكماً لنا. وسيمرر تصفح هذه المشكلة وحلها التغيير في المصطلحات الذي جعلنا حتى الآن نؤثر استعمال مصطلح «إعادة التصوير» (refiguration) على مصطلح «الإحالات» (reference). وبالفعل كانت المشكلة التقليدية في الإحالات تعرف، حين تتم مقارنتها على جانب التاريخ، ما الذي نعنيه حين نقول إن السرد التاريخي يحيل على أحداث وقعت في الماضي فعلاً. وفي الحقيقة فإن ما أرجو إحياءه هو بالتحديد الدلالة التي تستعمل بها كلمة «واقع» حين تطبق على الماضي. وسنكون قد

قمنا أصلاً ب مباشرة فعل ذلك، في الأقل ضمناً، إذا ربطنا مصير هذا التعبير بابتکار (بالمعنى المزدوج الذي يدلّ على الخلق والاكتشاف) زمان تاریخي ثالث. مع ذلك يختفي نوع الأمان الذي يتسبب به تسطير الزمان المعيش على الزمان الكوني حالما نواجه المفارقة اللصيقية بالفكرة القائلة بواقعية الماضي الذي وجد ذات مرة وإن كان قد اختفى.

وقد طرحتنا هذه المفارقة جانباً بعناية عند دراستنا القصدية التاریخية في الجزء الأول بفضل براعة المنهج⁽²⁾. وإذا واجهنا فكرة حدث ما، فقد اخترنا أن نفصل المعايير الاستمولوجيّة للحدث عن المعايير الأنطولوجية، حتى نبقى ضمن حدود بحث مكرس للعلاقة بين التفسير التاریخي والتصور عن طريق الحبک. وهذه المعايير الأنطولوجية هي التي تعود إلى مرتبة الصدارة مع مفهوم الماضي «الواقعي». وفي حقيقة الأمر، فإن هذه الفكرة تسندها أنطولوجيا ضمنية يساور بفضلها الطموح أبنية المؤرخين في أن تكون ترميمات وإعادة بناء تتناسب، قليلاً أو كثيراً، مع ما كان «واقعياً» ذات يوم. ويحدث كل شيء وكان المؤرخين كانوا يعرفون أنهم متزمون بدین لأناس الأرمنة القديمة والموتى. وإن من مهمة التأمل الفلسفی أن يسلط الضوء على هذه المسلمات التي تسند هذه «الواقعية» الضمنية التي لا تفلح في طمس أكثر الأشكال تسلیحاً من «بنائية» غالبية المؤرخين التي يعكسونها في استمولوجيّتهم. وسوف نعطي اسم «النيابة - عن» (أو «الحلول - محل») للعلاقات بين أبنية التاریخ وما يقابلها، أعني الماضي الذي تقضي ولكنه ما زال يحتفظ بآثاره. وقد أوحى لي المفارقة اللصيقية بفكرة النيابة - عن (أو الحلول - محل) باقتراح مفهوم ساذج عن الماضي «الواقعي» لاختبار بعض «الأنواع الرئيسة» التي اقترحها حوار «السفطائي» لأفلاطون بحرية: وهي المطابق والآخر والمثيل. ولأقل مباشرة إنني لا أتوقع من جدل النيابة - عن أن يحلّ المفارقة التي تؤثر في مفهوم الماضي «الواقعي»، بل إن من شأنه أن يضفي الصفة الإشكالية على مفهوم «الواقع» المطبق على الماضي.

هل توجد، على جانب القصص، بعض العلاقة بـ«الواقعي» يمكننا أن نقول عنها إنها تقابل النية - عن؟ لدى الوهلة الأولى، يبدو وكأن على هذه العلاقة أن تظل بلا نظير موازٍ لها على جانب القصص، ما دامت الشخصيات والأحداث والحبكات المنسقة عليها في الحكايات الفنية «غير واقعية». وتبعد الهرة بين الماضي «الواقعي» والقصص «غير الواقعية» هوة سحيقة لا تردم. غير أن البحث العجيب لا يمكنه أن يكتفي بالبقاء عند مستوى الثنائية المبدئية بين «الواقعي» و«غير الواقعية». وسنعرف في الفصل السادس على حساب أية مصاعب يمكن البقاء على فكرة الماضي «الواقعي»، وأية معالجة جدلية يجب أن تخضع لها. ويصبح قول الشيء نفسه، بالتناظر، على «لا - واقعية» السرود الفنية. إذ حين نطلق على هذه الكيانات صفة اللا - واقعية، فإنما نكتفي بوسملها بسمة سلبية. غير أن للحكايات والقصص آثاراً تعبر عن وظيفة إيجابية لها في الكشف عن الحياة والعادات وتحوبلهما. ولذلك سنتابع بحثنا من خلال نظرية في الآثار. وكنا قد قطعنا نصف هذا الطريق، حين قدمتنا فكرة عالم النص، بمعنى العالم الذي يمكننا أن نعيش فيه، ونستطيع أن نربطه ضمنه إمكانياتنا الخاصة⁽³⁾. غير أن عالم النص هذا يبقى يشكل مجرد صورة من صور التعالي في المحاجة. ولهذا فهو يبقى جزءاً من النص. ويكون النصف الثاني من طريقنا في التأمل في القراءة التي تتحقق بين عالم النص الخيالي وعالم القارئ الفعلي. وأثار القصص، التي هي آثار الإلهام والتحويل هي في الجوهر آثار القراءة⁽⁴⁾. إذ عن طريق القراءة يعود الأدب للحياة، أي لميدان الوجود العملي والتأثيري. لذلك فإننا سنبحث طوال الطريق الذي تسلكه نظرية القراءة عما يحدد علاقة التطبيق التي تشكل المعادل لعلاقة النية - عن في حقل القصص.

وستفضي بنا الخطة الأخيرة من بحثنا عن تقاطعات التاريخ والقصص إلى ما وراء الثنائية البسيطة، بل حتى إلى ما وراء التداخل، بين قوة التاريخ وقوة القصص على إعادة تصوير الزمان، أي أنها ستقلنا إلى قلب المشكلة

التي وصفتها، في الجزء الأول، بعبارة «الإحالة المتقاطعة» للتاريخ والقصص^(٥). ولأسباب أشرت إليها مراراً، أفضل الآن أن أتحدث عن إعادة تصوير متقاطعة للحدث عن الآثار المترابطة للتاريخ والقصص على مستوى الفعل الإنساني والمعاناة^(٦) البشرية. وبغية بلوغ هذه الإشكالية الأخيرة، لابد أن نوسع فضاء القراءة ليشمل كل ما هو مكتوب، بما في ذلك كتابة التاريخ والأدب. وستكون نظرية عامة في الآثار النتاجة التي ستتيح لنا أن نتابع عمل الممارسة التصويرية من خلال السرد، مأخذواً بمعنى الواسع، حتى مرحلته النهائية في إضفاء الصفة العينية الملمسة. هكذا ستتمثل المشكلة في بيان الكيفية التي تصبح فيها إعادة تصوير الزمان في التاريخ والقصص ملمسة بفضل الافتراضات التي يستعيدها كل نمط سردي من الآخر. وستكون هذه الافتراضات في حقيقة أن القصيدة التاريخية وحدها تصير ذات تأثير تمارسه من خلال إدماجها في موضوعها المقصود مصادر الصياغة القصصية النابعة من الشكل السردي للخيال، في حين لا تنتج قصيدة القصص آثارها في التحري والفعل التحويلي والمعاناة إلا من خلال تبنيها بطريقة متناظرة مصادر الصياغة التاريخية التي تقدمها محاولات إعادة إنشاء الماضي الفعلى. ومن هذه التبادلات الحميمة بين إضفاء الصفة التاريخية على السرد القصصي وإضفاء الصفة الخيالية على السرد التاريخي يتولد ما نسميه بالزمان الإنساني، الذي هو ليس سوى الزمان المروي. وسيتفحص الفصل الثامن كيف تتبادل هاتان الحركتان المتواشجان الاتتماء إلى بعضهما.

مع ذلك يبقى من الضروري إثارة السؤال حول طبيعة عملية التشتميل التي تبقى تتيح لنا أن نصف الزمان الذي يعيد السرد تصويره بهذه الطريقة بأنه واقعٌ مفردٌ جمعي. وسيكون هذا السؤال قضية الفصلين الأخيرين من «الزمان والسرد».

(٥) من الضروري الإشارة إلى أن المؤلف يعني بالعناء والمعاناة هنا وفيما سيأتي الاتتماء بالتاريخ، لا فعله.

سيتمثل السؤال في أن نعرف بماذا يحجب السرد، سواء أكان قصصياً أو تاريخياً، عن مسلمات واحديّة الزمان. وسيظهر معنى جديد لكلمة «تاريخ» في هذه المرحلة، معنى يتجاوز التمييز بين كتابة التاريخ والقصص، ويجد مرادفاته في مفردتي «الشعور التاريخي» و«الشرط التاريخي». وسيكون من شأن الوظيفة السردية، مأخذة بعدها الكامل، حيث تغطي التطورات التي تمتد من الملحمّة حتى الرواية الحديثة، وكذلك التي تتواصل من الخرافات حتى التاريخ النقدى، أن تتحدد في النهاية بطموحها في تصوير شرطنا التاريخي، وبالتالي في أن ترتفع به إلى مستوى الشعور التاريخي. وسيتم تفحص هذا المعنى الجديد لكلمة «تاريخ» عند نهاية بحثنا من خلال استعراض دلالات الكلمة، التي كانت تدل لأكثر من قرنين في الأقل، وفي عدد كبير من اللغات، على كلٍّ من كلية مساق الأحداث وكلية الحكايات والسرود التي تحيل على مساق الأحداث. وليس هذا المعنى المزدوج لكلمة «تاريخ» بنتيجة لغموض لغوي يؤسف له، بل هو دليل على افتراض مسبق آخر، يكمن وراء الشعور الشامل الذي نحس به من شعورنا التاريخي، وهو تحديداً أن كلمة «تاريخ»، شأنها شأن كلمة «زمان»، تدل أيضاً على واقع مفرد جمعي، واقع يضم عمليتي التشميل اللتين تكمنان تحت مستوى السرد التاريخي ومستوى التاريخ الفعلى. وهذا التلازم بين الشعور التاريخي الموحد والشرط التاريخي الذي لا ينقسم أيضاً يصبح وبالتالي القضية الأخيرة التي هي موضوع الرهان في بحثنا عن إعادة تصوير الزمان من خلال السرد.

ولا شك أن القارئ سيتعرّف على النبرة الهيكلية في صياغة هذه المشكلة. وهذا هو السبب في كوني اعتنقت أن من غير الممكن الامتناع عن الخوض في معاينة الأسباب التي تدعى إلى المرور عبر هيغل بالإضافة إلى الأسباب الأقوى الداعية إلى التخلّي عنه. وسيكون هذا موضوع فصلنا ما قبل الأخير.

وإذا كان من الضروري، كما أعتقد، التفكير في شرطنا التاريخي

وشعورنا التاريخي بوصفهما عملية تشميم، فيجب أن نقر أيضاً أي نوع من الوساطة الناقصة بين المستقبل والماضي والحاضر، قادرة على العحلول محل الوساطة الشاملة عند هيغل. ينبع هذا السؤال من ظاهراتية شعور تاريخي، أي من تأويل للعلاقة التي يشترك فيها السرد التاريخي والسرد القصصي معاً، فيما يتعلق بانتماء كل منا إلى تاريخ فعلى، سواء أكان فاعلاً أو منفعلاً وخلافاً للظاهراتية والتجربة الشخصية للزمان، تهدف هذه التأويلية إلى صياغة مباشرة على مستوى التاريخ المشترك لخارجات الزمان الكبرى الثلاثة: المستقبل تحت عنوان أفق التوقع، والماضي تحت عنوان التراث، والحاضر تحت عنوان ما لا زمن له. بهذه الطريقة، يمكننا الاحتفاظ بالرثيم الذي وهب هيغل لعملية التشميم، دون التعرض لإغراء الكلية المكتملة. مع تفاعل الحالات في التوقع والتراث والحاضر الجياش الذي لا زمن له، يكتمل عمل إعادة تصوير الزمان من خلال السرد.

سأستبقي للفصل الختامي السؤال عما إذا كان التلازم بين السرد والزمان يظل وافياً ومناسباً حين يؤخذ السرد من خلال وظيفته في التشميم في وجه مسلمات الواحدية كما يؤخذ حين ينظر إليه من وجهاً نظر تقاطع مقاصد الإحالة الخاصة بكتابه التاريخ والقصص. سيبتلور هذا السؤال عن تأمل نceği في الحدود التي يواجهها طموحنا حينما تستجيب شعرية السرد للتباسات الزمان.

الفصل الرابع

بين الزمان المعيش والزمان الكلي: الزمان التاريخي

في وضع النقاش الحالي عن فلسفة التاريخ، غالباً ما يتم التسليم بأن الخيار الوحيد يتمثل بين التأمل في التاريخ الكلي، في صيغته الهيكلية، أو يستمولاوجيا كتابة التاريخ، كما تمارسها المدرسة الفرنسية، أو المدرسة الإنجليزية في الفلسفة التحليلية للتاريخ. وهناك خيار ثالث يتولد عن تبصرنا في التباسات ظاهراتي الزمان يتألف من التأمل في مكانة الزمان التاريخي بين الزمان الظاهرياني والزمان الذي لم تنجح الظاهراتية في تشكيله، وهو الذي نسميه بزمان العالم، أو الزمان الموضوعي أو الزمان العادي.

وبناءً يكشف التاريخ عن قدرته الإبداعية فيما يتعلق بتصوير الزمان من خلال ابتكاره واستخدامه بعض الأدوات الانعكاسية مثل التقويم، وفكرة تعاقب الأجيال، وارتباطها بها فكرة العالم الثاني عن المعاصرين والأسلاف والأخلاف، وأخيراً وفي المقام الأول، في لجوئه إلى الأرشيف والوثائق والآثار. وهذه الأدوات التأملية جديرة بالاعتبار لأنها تلعب دور روابط بين الزمان المعيش والزمان الكلي. وتشهد، من هذه الناحية، على الوظيفة

الشعرية التي يقوم بها التاريخ، بقدر ما يسهم في حل معضلات الزمان. غير أن مساهمتها في تأويلية الشعور التاريخي لا تظهر إلا في نهاية بحث تأملي لم يعد ينبع من إيمانولوجيا المعرفة التاريخية. وتمثل هذه الروابط عند المؤرخين مجرد أدوات عقلية، كما أسلفنا القول. وهم يستخدمونها من دون أن يبحثوا في شروط إمكانيتها، أو بالأحرى في شروط دلالتها. ولا تنكشف هذه الشروط إلا حين نصل بين كيفية اشتغال هذه الروابط والتيسيرات الزمان، وهذا شيء لا يحتاج المؤرخون، بما هم مؤرخون، إلى التأمل فيه.

والشيء الذي تشتراك به هذه الروابط عن الزمان الععيش والزمان الكلبي (الكوني) هو أنها تحيل إلى العالم البني السردية على نحو ما وصفته في القسم الثاني من هذا العمل. وهذه هي الطريقة التي تسهم بها في إعادة تصوير الزمان التاريخي.

زمان التقويم

زمان التقويم هو أول جسر تشنّه الممارسة التاريخية بين الزمان الععيش والزمان الكوني. وهو خلق لا يصدر عن أي من هذين المنظورين للزمان. برغم ذلك فقد يشتراك مع أحدهما أو الآخر في تأسيسه الذي يكون به ابتكار صيغة ثلاثة للزمان.

صحيح أن هذه الصيغة الثالثة من الزمان هي بطرق كثيرة مجرد ظل يلقيه على ممارسة المؤرخين كيان متراحم الأطراف، لم يعد من المناسب أن نضعه تحت اسم «تأسيس»، ولا حتى تحت اسم «ابتكار». بل يمكن فقط أن نطلق عليه تسمية واسعة وعلى نحو تقريبي، فندعوه «الزمان الأسطوري». ونحن هنا نوسع عالماً قلت إننا يجب أن ندخله حين اتخذت من الملهمة الأولى ثم من كتابة التاريخ فيما بعد نقطة البدء لبحث السرد. ولقد بدأ الانشطار بين هذين النمطين السرديين مع بداية تحليلنا. أما الزمان الأسطوري

فيعدنا إلى ما قبل هذا الانشطار، إلى نقطة في إشكالية الزمان ما زالت تضم في داخلها كلية ما نسميه بالعالم من ناحية، والوجود الإنساني من ناحية أخرى. ولقد كان هذا الزمان الأسطوري حاضراً في عمومه عندما اجتهد أفلاطون في مساعيه المفهومية في «طيماؤس»، وكذلك أرسطو في «الطبيعة». وقد أشرنا أيضاً إلى حضوره في أحد أقوال أنكسموندر المأثورة الشهيرة^(١). ونحن نعيد اكتشاف هذا الزمان الأسطوري في أصل الضوابط التي تسقى إيجاد أي تقويم. وهكذا يجب أن ننتقل عائدين إلى ما قبل تنشيطي الزمان إلى زمان فان، وزمان تاريخي، وزمان كوني، وهو تشظّ سبق أن حدث مع بداية تأملنا، بغية استعادة فكرة «زمان عظيم»، كما نفعل الأسطورة، يحيط بالواقع كله^(٢) ويغلفه، إذا استخدمنا الكلمة التي حافظ عليها أرسطو في «الطبيعة». والوظيفة الأساسية لهذا الزمان العظيم هي تنظيم زمان المجتمعات وزمان الكائنات البشرية التي تعيش في مجتمعات ذات علاقة بالزمان الكوني. وهذا الزمان الأسطوري، الذي هو ليس مجرد فكر ينكب على ليل تتشابه فيه الأبقار وتبدو كلها سوداء، يدشن تقليعاً فريداً وشاملاً للزمان، بتنظيمه استناداً إلى دورات أخرى من الدوام المختلف، هي الدورات السماوية الكبرى، والاطرادات البيولوجية، وإيقاعات الحياة الاجتماعية. وبهذه الطريقة، كانت تسهم التمثيلات الأسطورية في تأسيس زمان التقويم^(٣). وهنا يجب أن نتفاوضى، عند الحديث عن التمثيل الأسطوري، عن الدمج بين الأسطورة والطقوس^(٤). وفي الحقيقة، من خلال وساطة الطقسي يتبدى الزمان الأسطوري على أنه الجذر المشترك لزمان العالم والزمان الإنساني. إذ يعبر الطقس من خلال دوريته عن زمان تتسارع إيقاعاته أكثر من إيقاعات الفعل العادي. وبوسمه الفعل بهذه الطريقة يضع الزمان العادي وكل حياة إنسانية وجيزة في إطار زمان أوسع^(٥).

إذا كان يجب أن نعارض الأسطورة والطقس، فيجب أن نقول إن الأسطورة توسيع الزمان العادي (والمكان)، في حين يقترب الطقس الزمان

الأسطوري من حلقة المدنس في الحياة والعمل.

ومن السهل علينا أن نرى أي تعزيز يتلقاه تحليلي للوظيفة التوسيعية لزمان التقويم من علم الاجتماع وتاريخ الأديان. لكننا في الوقت نفسه، لا نريد أن نخلط بين هاتين المقاربتين، فنتخاذل من التفسير التكوبيني مكافأةً لفهم المعنى، على حساب عدم إنصاف أي منها. يعنينا الزمان الأسطوري في ما يتعلق ببعض الشروط المحددة بصرامة. ومن بين جميع وظائفه، التي ربما كانت وظائف متغيرة، نستطيع أن نستبقي وظيفته التأملية وحدها المتعلقة بنظام العالم. ومن المحطة التحويلية للطقوس والمهرجانات، سنستبقي فقط التقابل الذي تنشئه على المستوى العملي، بين نظام العالم ونظام الفعل العادي. بوجيز العبارة، لن نستبقي من الأسطورة والطقوس سوى مساهمتهما في دمج الزمان العادي، المترکز حول التجربة المعيشية للأفراد الفعليين الذين يعانون في زمان العالم الذي تمثله السموات المرئية. وسيهدى التعرف على الشروط الكلية لتأسيس التقويم استعمالنا المعلمومات التي جمعها علم الاجتماع وتاريخ الأديان المقارن، عوضاً عن الإثبات التجريبي لهذه العلوم في التعرف البطيء على التشكيل الكلي لزمان التقويم.

وهذا التشكيل الكلي هو الذي يجعل زمان التقويم زماناً ثالثاً بين الزمان النفسي والزمان الكوني. وبংغية تصنيف قوانين هذا التشكيل، سأجعل مما يقوله إميل بفنست في مقالته عن «اللغة والتجربة الإنسانية»⁽⁶⁾ دليلاً لي. ويبعد ابتكار زمان التقويم عند بفنست شيئاً أصيلاً جداً بحيث يعطيه اسماً خاصاً هو «زمان الموقت» *chronicle*، كطريقة في الإشارة من خلال الإحالة المتنكرة المزدوجة إلى «الزمان»، حيث «في نظرتنا عن العالم، كما في وجودنا الشخصي، هناك زمان واحد، هو هذا الزمان» (ص.70). (لاحظ الإحالة إلى كل من العالم والوجود الشخصي). والشيء الأهم بالنسبة إلى تأمل يمكن اعتباره متعالياً، أنها بغية تمييزه عن البحث التكوبيني «في كل صيغة من صيغ الثقافة الإنسانية، وفي كل عصر، نجد بطريقة أو أخرى جهداً

يُبذل لموضعية زمان المواقف. فهذا شرط ضروري لحياة المجتمعات، كما لحياة الأفراد في المجتمع. وهذا الزمان المطبوع اجتماعياً هو زمان التقويم» (ص71).

هناك ثلات سمات يتميز بها كل تقويم. وهي معاً تشكل طريقة محورته أو تقسيمه إلى زمان المواقف والأخبار.

1. حدث مؤسس، يتخذ بهأ لحقيقة جديدة - مثل مولد المسيح، أو بودا، أو الهجرة النبوية، أو بداية حكم سلالة معينة - تحدد اللحظة المحورية في الإحالة يتم من خلالها توقيت أي حدث آخر. وهذه اللحظة المحورية هي نقطة الصفر التي يدور حولها زمان المواقف.

2. عند الإحالة إلى المحور الذي يحدده الحدث التأسيسي، من الممكن تحريك الزمان في اتجاهين: من الماضي نحو الحاضر، ومن الحاضر نحو الماضي. وحياتنا هي جزء من الأحداث التي تمر بها رؤيتنا في كلا الاتجاهين. وهكذا يمكن تأريخ كل الأحداث.

3. وأخيراً، فإننا نحدد «شبكة من وحدات القياس» تساعد في تعين الفترات الثابتة لوقوع الظواهر الكونية (المصدر نفسه). ويساعدنا الفلك على تحديد هذه الفترات الكونية، وإن لم يرقها. على سبيل المثال، اليوم كأساس لقياس الفترة بين شروق الشمس وغروبها، والسنة بالنسبة إلى الفترة المحددة بدورة كاملة للشمس والفصول الأربع، والشهر بوصفه فترة بين لقائين للشمس والقمر.

يمكننا التعرف، في هذه السمات المميزة لزمان التقويم، على علاقة صريحة بالزمان الفيزيائي، تعرف عليها القدماء في الأزمدة السحرية، واستعارات ضمنية من الزمان المعيش معاً، وهذا ما لم يشخصه أحد قبل أفلوطين وأوغسطين.

وليس رؤية علاقة زمان التقويم بالزمان الفيزيائي أمراً صعباً. إذ يستغير

زمان التقويم من الزمان الفيزيائي تلك الخصائص التي رأها كانط وأرسطرو معاً فيه. فهو، كما يعبر بفنسنت، «متصل لانهائي، موحد، قابل للتقطيع حسب المشينة» (ص70). واستناداً إلى «معائلات التجربة» عند كانط، وكذلك «الطبيعة» عند أرسطرو، أود أن أضيف أن الزمان بقدر ما هو قابل للتقطيع حسب المشينة، هو أصل فكرة الآن بشكل عام، مجردًا عن أي معنى بوصفه اللحظة الحاضرة. وما دام يرتبط بالحركة والسيبية، فهو يشتمل على اتجاه في علاقات القبيل والبعد، ولكنه لا يغير انتباهاً للمقابلة بين الماضي والمستقبل. وهذا الجانب الاتجاهي هو الذي يسمح للمرء أن يعتبر الزمان سائراً في اتجاهين. وبهذا المعنى، فإن الروحة ذا البعدين في مراقبة الزمان يفترض اتجاهها مفرداً في مساق الأحداث. وأخيراً، ومن حيث هو متصل خطياً، يسمح الزمان الفيزيائي بالقياس، أي يشتمل على إمكانية إقامة مطابقة بين الأعداد والفترات الزمنية المتساوية، التي ترتبط بحدوث الظواهر الطبيعية. والفلك هو العلم الذي يعطينا قوانين مثل هذه الأحداث الطبيعية المتكررة، من خلال ملاحظة تزداد دقة لدوره الكواكب وانتظام حركتها، ولا سيما حركة الشمس والقمر.

لكن إذا كانت حسبة زمان التقويم تستند إلى (طَيَّا) ⁽⁷⁾ الظواهر الفلكية التي تضفي المعنى على فكرة الزمان الفيزيائي، فإن المبدأ المتحكم بقسمة زمان التقويم لا يمكن اختزاله بالفيزياء أو الفلك. وكما يقول بفنسنت عن حق، فإن السمات المشتركة في كل تقويم «تبنيت» من تحديد نقطة الصفر في أيام حسنة.

والاستعارة هنا من الفكرة الظاهراتية عن الحاضر بوصفه متميزاً عن اللحظة أيًّا كانت، المشتقة من طابع القابلية للتقطيع كما تشاء بسبب طبيعتها كمتصل خطياً، لانهائي، موحد. ولو لم نمتلك الفكرية الظاهراتية عن الحاضر، كما في حالة «اليوم» الذي يكون له «غداً» وأمس»، لما تمكنا من إعطاء أي معنى لفكرة حدث جديد يتعارض مع حقبة سابقة، مدعشاً مسافة

من الأحداث المختلفة عما سبقها. ويصبح الشيء نفسه فيما يتعلق بثنائية الاتجاه في زمان التقويم. فلو لم تكن لدينا تجربة فعلية عن الاستبقاء والاستدعاء، لما كانت لدينا فكرة اعتراض سلسلة الأحداث التي حدثت أصلاً. والأكثر من ذلك، لو لم تكن لدينا فكرة عن شبه - الحاضر - أي فكرة أن أي آن مستذكر يمكن مساواته بالحاضر، فضلاً عن استدعائه واستبقائه، بطريقة يصير فيها الاستجماع الذي يميزه هوسرل عن مجرد استبقاء الماضي الماثل (يتصير استبقاء الاستباءات)، ولو لم تكن استدعاءات شبه - الحاضر هذا متداخلة باستباءات الحاضر الفعلي - لما كانت لدينا فكرة عن الاعتراض في اتجاهين، وهي الفكرة التي وصفها بفنسن트 وصفاً في غاية الذكاء قائلاً إنها «من الماضي نحو الحاضر أو من الحاضر نحو الماضي» (ص70). فما من حاضر، ولا ماضٍ ولا مستقبل، في الزمان الفيزيائي ما دام هناك آن لم يتحدد بوصفه «الآن» أو «اليوم»، وبالتالي بوصفه حاضراً. أما القياس فيتقطع بالتجربة التي يصفها أوغسطين على أنها تقسيم الواقع أو تطويل الذاكرة، وهو الوصف الذي يستعيده هوسرل مرة أخرى بمعونة استعارات مثل التلاشي والجريان والتقلص، التي تنقل الاختلافات الكمية بين القريب والبعيد.

غير أن الزمان الفيزيائي والزمان النفسي يوفران فقط أساساً ثانياً لزمان المواقت. وهذا الشكل من الزمان يمثل خلقاً أصلياً يتتجاوز مصادره في كل من الزمان الطبيعي والنفسي. فاللحظة المحورية - التي تشتق منها الخصائص الأخرى لزمان المواقت - ليست مجرد آن بشكل عام، ولا هي لحظة حاضرة، وإن كانت تضم كلا هذين الشيئين. وهي كما يعبر عنها بفنسنط: «حدث من الأهمية بحيث يكون مبعث مساقٍ جديد من الأحداث» (ص71). وتحصل الأوجه الكونية والنفسية للزمان على دلالة جديدة من هذه اللحظة المحورية. فمن ناحية، يكتسب كل حدث موقعاً في الزمان، تحدده المسافة التي تفصله عن اللحظة المحورية - وهي مسافة تقادس بالسنين والشهور

والأيام - أو المسافة التي تفصله عن لحظة أخرى تكون المسافة بينها وبين اللحظة المحورية - على سبيل المثال: بعد مرور ثلاثة سنين من الهجوم على سجن الباستيل... ومن ناحية أخرى، تتلقى أحداث حياتنا الخاصة موقعاً في علاقتها بهذه الأحداث المؤرخة: « فهي تخبرنا بالمعنى الصحيح للكلمة أين نحن من المفاصل الكبرى في التاريخ، وما هو مكاننا في التابع اللانهائي للكائنات الإنسانية التي عاشت والأشياء التي حدثت» (ص 72، التأكيد له). وهكذا نستطيع أن نحدد موقع أحداث حياة الأفراد الشخصية في علاقتها ببعضها. في زمان التقويم، تصير الأحداث المتزامنة فيزيائياً معاصرة لبعضها، ونقطاً رسو لجميع الملقيات، والجهود المتبادلة، والصراعات التي يمكننا أن نقول إنها تحدث في الوقت نفسه، أي في التاريخ نفسه، والميقات نفسه. ومن وظيفة مثل هذا التاريخ والمعيقات أن يجمع الحشود الدينية أو المدنية معاً قذاماً الزمان.

تبعد لنا الأصلة التي تضفيها اللحظة المحورية على زمان التقويم أن نصرح بـ«خارجية» هذه الصيغة الزمنية عن الزمان الفيزيائي والزمان المعيش معاً. فمن ناحية، يمكن لكل آن أن يكون مرشحاً لأداء دور لحظة محورية. ومن ناحية أخرى، ما من يوم خاص من أيام التقويم، مأخذواً بذاته، يقول إنه ماضٍ أو حاضر أو مستقبل. وقد يشير اليوم نفسه إلى حدث مستقبلي، كما في مواد المعاهدات، أو حدث ماضوي، كما في نصوص الأخبار. لأن الحصول على حاضر يعني، كما تعلمنا من بنفستنا أيضاً، أن على المرء أن يتكلم. إذاً يجب أن يشار إلى الحاضر من خلال التطابق بين حدث ما والخطاب الذي يعلن عنه. وهكذا بغية الالتئام بالزمان المعيش بدءاً من زمان المواقف، لا بد لنا أن نمرّ من خلال زمان لغوي يحيل إلى الخطاب. وهذا هو السبب في أن أي تاريخ من تواريخ التقويم، مهما كان مكتتملاً وصريحاً، لا يمكن وصفه بأنه مستقبل أو ماضٍ، ما لم نعرف تاريخ نطقه الذي يعلن عنه.

وتعبر الخارجية التي تعزى للتقويم في علاقته بالزمان الفيزيائي أو الزمان المعيش عن خصوصية زمان المواقف ودوره الوسطي بين المنظورين الآخرين عن الزمان على المستوى الدلالي. فهو يضفي الصفة الكونية على الزمان المعيش والصفة الإنسانية على الزمان الكوني. وهذه هي الطريقة التي يسهم بها في إعادة تسجيل زمان السرد في زمان العالم.

هذه هي «الشروط الضرورية» التي تلتزمها التقاويم المعروفة جمِيعاً. ينقلها إلى الضوء تأمل متعالٍ لا يستبعد تناولنا للبحث التاريخي أو السوسيولوجي للوظائف الاجتماعية التي يمارسها التقويم. فضلاً عن ذلك، وما دمت لا أريد استبدال نوع من الوضعية المتعالية بتجربة تكوبينة، فقد حاولت تأويل هذه الضوابط الكلية بوصفها إبداعات تمارس وظيفة توسطية بين منظورين متباينين عن الزمان. ولذلك يجد التأمل المتعال نفسه مأخذًا إلى تأويلية الزمانية.

تعاقب الأجيال المعاصرون والأسلاف والأخلاق

الواسطة الثانية التي تفترحها ممارسة المؤرخين هي تعاقب الأجيال. ومعها، يتبع الزمان التاريخي الثالث الزمان الفلكي. وفي المقابل، تجد فكرة تتابع الأجيال مشروعاً الاجتماعي في العلاقة المجهولة بين المعاصرین والأسلاف والأخلاق، إذا استخدمنا صيغة الفرد شوتز الذكبة⁽⁸⁾. وإذا كانت فكرة تعاقب الأجيال لا تدخل ميدان التاريخ إلا حين توضع في شبكة المعاصرین والأسلاف والأخلاق، فإن الفكرة نفسها تشير، على العكس من ذلك، إلى أساس هذه العلاقة المجهولة بين أفراد يُنظر لهم في بعدهم الزمني. وما أرمي إليه أن أحذر من عقدة هذه الأفكار العامل الزمانی الجديد الذي يستمد دلالته من علاقته بالالتباس الأساسي عن الزمانية، التي ترد عليه على صعيد آخر، غير التقويم. وقد أعطتنا تحليلية الآنية (الذرايين) عند هيدغر الفرصة لصياغة هذا الالتباس من خلال النقيضة بين الزمان الفاني والزمان

العام⁽⁹⁾. وتقدم فكرة تعاقب الأجيال جواباً عن هذه التقييضة بأخذها سلسلة الفاعلين التاريخيين من حيث هم أناس أحياء يأتون ليحتلوا مكان الموتى، واستبدال الموتى بالأحياء هو الذي يشكل خاصية الزمان الثالث في فكرة تعاقب الأجيال.

وليس اللجوء إلى فكرة الأجيال في فلسفة التاريخ بالأمر الجديد. فلقد استفاد كاظم من هذا التصور في «فكرة عن تاريخ كل ذي مقصد كوني» (1784)⁽¹⁰⁾. وهي فكرة يبدو أنها تشكل، على وجه الدقة، نقطة انعطاف من غائية الطبيعة، التي تنحو بالكائنات الإنسانية نحو الاجتماعية، إلى المهمة الأخلاقية التي تستدعي تأسيس مجتمع مدني. يقول كاظم في مناقشة القضية الثالثة: «ما سيبدو دائماً غريباً هو أن الأجيال السابقة تظهر، وهي تواصل مهامها الডوروية فقط من أجل الأجيال اللاحقة، لكي تمهد لها خطوة تستطيع منها بدورها أن ترفع إلى أعلى مما كان البناء الذي رسمت الطبيعة غايته، حتى إن الأجيال الأخيرة وحدتها يتح لها العظ السعيد في أن تسكن المبني الذي تحتته زرافات طويلة من أجدادهم، الذين لم يتمكنوا هم أنفسهم من أن يذوقوا طعم السعادة التي مهدوا الطريق إليها» (ص 31). ما من شيء مدحش حول هذا الدور الذي تؤديه فكرة الجبل. فهي تعبّر عن رسو المهمة السياسية - الأخلاقية في الطبيعة، وتربط فكرة التاريخ الإنساني بفكرة النوع الإنساني، الذي يسلم به كاظم من دون آية صعوبة.

الإثراء الذي يحمله مفهوم الجيل لمفهوم التاريخ الفعلى أكبر بكثير مما كان يمكن أن تظن. حقاً أن استبدال الأجيال يمكن بطريقة أو أخرى وراء الاستمرارية التاريخية وإيقاع التراث والابتكار. ولقد كان هيوم وكانت يتلذذان بخيال ما سيكونه مجتمع لو أن جيلاً حل مكان جيل آخر دفعة واحدة، بدل أن يحدث ذلك عن طريق تعويض الموت بالحياة دوماً، أو أن جيلاً لم يستبدل لأنه أبيدي. وحسب ما يراه كارل منهابيم، فإن هذه التجربة الفكرية المزدوجة كانت دائماً تؤدي، ضمناً أو صراحةً، وظيفة دليل هادٍ في تقدير

ظاهرة تعاقب الأجيال⁽¹¹⁾.

كيف تؤثر هذه الظاهرة في التاريخ والزمان الإنساني؟ من وجهة نظر وضعية - إن لم نقل وضعوية - تعبّر فكرة الجيل عن وقائع أولية متعددة في علم الحياة الإنساني: الميلاد، الكبير، الموت. وهناك واقعة أخرى تمثل إحدى النتائج المترتبة على ذلك، وهي أن معدل عمر الإنجاب - ولنقل إنه ثلاثون سنة - هو الذي يضمن بدوره استبدال الموتى بالأحياء. ويتم التعبير عن قياس ديمومة الحياة من خلال وحدات تقديرنا الاعتيادية: الأيام والشهور والسنين. غير أن وجهة النظر الوضعية هذه، من حيث ارتباطها بالأبعاد الكمية لفكرة الجيل، لم تُبدِ كافية لعلماء الاجتماع التأويليين من طراز دلتاي ومنهايم، اللذين أوليا اهتماماً خاصاً للجوانب النوعية في الزمان الاجتماعي⁽¹²⁾. فكانوا يريدان ما يجب أن نضيفه إلى الواقع التي لا تنكر عن البيولوجيا الإنسانية، بغية دمج ظاهرة الأجيال بالعلوم الإنسانية. ونحن لا نستطيع اشتغال قانون عام حول إيقاعات التاريخ مباشرة من الواقع البيولوجي: على سبيل المثال، كون الشباب تقدّميين بطبيعتهم، وكبار السن محافظين، أو أن الثلاثين من العمر تحدد فيما يتعلق باستبدال الأجيال وقوع التقدم آلياً في زمن خطبي. بهذا المعنى، فإن استبدال الأجيال البسيط، مأخذنا بمعناه الكمي - حيث نستطيع أن نعد أربعة وثمانين جيلاً بين طاليس والزمن الذي كان يكتب فيه دلتاي - لا يعادل ما نسميه بتعاقب الأجيال.

لقد كان دلتاي معنياً في الأساس بتلك الخصائص التي تجعل من مفهوم الجيل ظاهرة وسطية بين الزمان «الخارجي» للتقويم والزمان «الداخلي» في حياننا العقلية⁽¹³⁾. وهو يميز بين استعمالين للمصطلح. فمن ناحية، يتعمى الأفراد إلى «الجيل نفسه»، ومن ناحية أخرى، فإن «تعاقب الأجيال»، وهي ظاهرة لا بد من تأويلها بمعنى السابق، إذا لم نرد اختزالها إلى ظواهر كمية خالصة مستمدّة من فكرة معدل عمر الحياة.

يتعمى المتعارضون الذي تعرضوا للتأثيرات نفسها وعاشوا الأحداث

نفسها، عند دلتاي، إلى الجيل نفسه. وهكذا فالدائرة التي يرسمها أوسع من علاقة - النحن، ولكنها أضيق من دائرة التعاصرية المجهولة. وهذه الصيغة في الانتماء الجماعي هي كلُّ واحد يجمع بين شيء مطلوب وتوجه مشترك. وحين يوضع هذا الجمع من التأثيرات المكتسبة والتأثيرات الممارسة في إطار الزمان، يفسر خصوصية مفهوم «تعاقب» الأجيال. فهو «حلقة» أو «سلسلة» تنتج عن تشابك تحويل ما هو مكتسب وافتتاح إمكانيات جديدة.

وقد تولى منهايم تصفيه فكرة الانتماء إلى الجيل نفسه بضافته إلى معاييرها البيولوجية معياراً اجتماعياً من نوع نزوعي، يشمل أنواع التفور والميل إلى الفعل والإحساس والتفكير بطريقة معينة. وفي الواقع، لا يتعرض المعاصرون جمِيعاً للتأثيرات نفسها، ولا يمارسون التأثير نفسه⁽¹⁴⁾. بهذه المعنى، يتطلب مفهوم الجيل هنا أن نميز نوع الانتماء معًا الذي يأتي نتيجة انتماء لفئة عمرية معينة، عن الانتماء إلى جماعة اجتماعية ملموسة، بغية بيان أوجه الشبه التي يتم المرور بها، لا أوجه الشبه المنشودة قصدياً وفعلياً. ويجب أن نحدد سمات الارتباط بين الأجيال من خلال مشاركة منعكسة مقدماً في مصير مشترك، بقدر ما هي مشاركة واقعية في مقاصدها التوجيهية المنظمة وموابتها التكوبينية.

تنتهي فكرة تعاقب الأجيال، التي هي الموضوع الحقيقي لاهتمامنا هنا، وقد أغنتها الضوابط المستعملة في فكرة الانتماء إلى الجيل نفسه. وتشكل هذه الفكرة، عند دلتاي، في الأصل بنية توسطية بين الخارجية الفيزيائية والداخلية النفسية للزمان، فتجعل من التاريخ «كلاً تشد الاستمرارية أواصره» (ص38). ولذلك فتحن على الصعيد التوسطي لتعاقب الأجيال، نعيد اكتشاف المعادل التاريخي للتلامح (Zusammenhang)، مأخذواً بمعنى ارتباط الدوافع، الذي يشكل المفهوم الأساس في علم النفس الشامل عند دلتاي⁽¹⁵⁾.

وفي المقابل، رأى منهايم كيف كان الحراك الاجتماعي يعتمد على أنماط التلامح بين الأجيال، مأخذواً على مستوى «المركزيات» المحتملة في

فضاء اجتماعي. وقد حظيت بعض السمات العميقية في هذا التلامم المتنابع منه باهتمام مرتكز. الأولى هي الوصول الدائم من حاملي ثقافة جدد، والرحيل المتواصل لآخرين مثلهم، وهما سمتان، إذا أخذتا معاً، تخلقان شروطاً للتعريض بين التجدد والشيخوخة. والأخرى تراتب الفئات العمرية في لحظة معينة. هكذا يحدث التعريض بين التجدد والشيخوخة في كل قسم زماني من فترة تتحدد رياضياً بمتوسط عمر الحياة. وينشأ مفهوم جديد هو مفهوم «الدوم» عن هذا الجمع بين الاستبدال (الذى هو تابعى) والتراب (الذى هو تزامنى). ومن هنا تأتي خاصية ما سماه منهايم بجدل الظواهر الذى يشتمل عليه مصطلح «الجيل»، وليس فقط المواجهة بين التراث والابتكار في نقل الثقافة المكتسبة، بل أيضاً أثر الأسئلة التي يشيرها الشباب في يقينيات كبار السن التي اكتسبوها خلال شبابهم. وإلى هذا التعريض بأثر رجعي، أو هذا الفعل المتبادل الملحوظ، تستند، في التحليل الأخير، الاستمرارية في تغير الأجيال، بكل ما فيها من درجات الصراع الذي يتسبب بظهوره هذا التغيير.

وتكون فكرة «عالم المتعارضين والأسلاف والأخلاق»، كما قدمها ألفرد شوتز، كما قلت، التكميلة الاجتماعية لفكرة تعاقب الأجيال التي تعطى، في المقابل، للمصطلح السابق أساساً بيولوجيًّا. والشيء المهم في هذا هو كيف تتيح لنا أن نميز دلالة الزمان المجهول الذي يتكون عند نقطة التمفصل بين الزمان الظاهري والزمان الكوني.

الفضيلة الكبرى التي تميز عمل ألفرد شوتز هي كونه قد تأمل في وقت واحد عمل كل من أدمند هوسرل^(١٦) وماكس فيبر^(١٧)، واستمد علم اجتماع أصليل من الوجود الاجتماعي في بعده المجهول.

يكمن الاهتمام الأساسي لظاهرة الوجود الاجتماعي في استكشاف الفقلات التي تفضي من التجربة المباشرة للانحن^{١٨} إلى المجهولة التي يتسم بها العالم الاجتماعي اليومي. بهذا المعنى، يواضع شوتز الظاهرة التكوينية

بظاهراتية الذاتية المتبادلة اللتين كانتا بانستي الارتباط في عمل هوسرل. وعلم الاجتماع الظاهراتي، عند شوتز، هو إلى حد كبير بناء تكويوني من المجهولة، وقد أقيم على أساس ذاتية متبادلة داعمة له - أي من «الآن» كما تجرب مباشرة، إلى المجهول الذي غالباً ما يفلت من معرفتنا. لكن التوسيع المطرد لعالم العلاقات المباشرة بين الأشخاص ليشمل العلاقات المجهولة يؤثر في كل صلة زمانية بين الماضي والحاضر والمستقبل. وفي الحقيقة، فإن العلاقات المباشرة لـ«الآن» بالـ«أنت» والـ«الآن» تبني زمانياً من هذه البداية. فنحن موجهون كفاعلين ومتاثرين بالأفعال نحو الماضي المستذكر، والحاضر العيش، والمستقبل المستشرف لسلوك الآخرين. وإذا ما طبقنا تكوين معنى «المجهولة» على العالم الزماني، فإنه سيكمن في اشتلاف ثالوث عالم المعاصرين وعالم الأسلاف وعالم الأحلاف، من ثالوث الحاضر والماضي والمستقبل الذي تتسم به كل علاقة مباشرة بين الأشخاص. ومجهولة هذا العالم الثلاثي هي التي توفر لنا الوساطة التي نتشدّها بين الزمان الخاص والزمان العام.

وفيما يتعلق بالشكل الأول من الزمان المجهول، وهو عالم المعاصرين، فإن الظاهرة الأصلية هي ظاهرة التطور المتزامن لتيارات زمانية متعددة. «وتزامن أو شبه - تزامن شعور الذات الأخرى بشعوري» (شوتز، ص143) هو المسلمة الأساسية الأولى في تكوين المعنى في الحقل التاريخي. هنا يقترح علينا شوتز تعبيراً باللغة الرهافة: فنحن نشتراك «في إطار زمني مشترك»، «وننكر ونشيخ معاً» (ص163). فليس التزامن مجرد توافت خالص، بل هو يربط في علاقة بين فردین دائمین (إذا ما فهمنا الدوام هنا مع اسبيبنوزا بمعنى «الاستمرار اللامحدود للوجود»)⁽¹⁸⁾. يرفض تيار زماني تياراً آخر، حتى يقيناً معاً ويدوماً، وهكذا تعتمد تجربة وجود عالم مشترك على وجود إطار زماني مشترك وإطار مكاني مشترك أيضاً.

وعلى أساس هذا التزامن لتيارات متميزين من الشعور يقام التماصر

المجهول الذي يسم الوجود الاجتماعي اليومي، وهو تعاصر يمتد إلى ما وراء ميدان العلاقات المتبادلة وجهًا لوجه بين الأفراد. وميزة ظاهراتية شوتز أنها تتبع الانتقالات التي تفضي من «الكبير معًا» إلى هذا التعاصر المجهول. وإذا كانت الوساطات الرمزية، في علاقة النحن المباشرة، قد تمت صياغة موضوعتها صياغة ضعيفة فإن العبور إلى التعاصر المجهول يشير إلى زيادة فيها، تتناسب عكسياً مع النقصان في التوسط⁽¹⁹⁾. وهكذا يظهر التأويل بمظهر العلاج في النقصان المتزايد للتوسط: «نحن نجعل الانتقال من تجربة اجتماعية مباشرة إلى غير مباشرة فقط بمتابعة طيف هذه الحيوية المتناقصة» (ص 177). ويشمل هذا التوسط الأنماط العليا عند ماكس فيبر: «حين أتوجد نحو «اللهم»، يكون لدى «أنماط» عن الشركاء» (ص 185). وفي الحقيقة، لا نصل إلى معاصرينا إلا من خلال الأدوار المنتمية التي تنسبها المؤسسات لهم. إذ يتكون عالم المعاصررين الخالص، شأنه شأن عالم الأسلاف، من جمهور غير من الشخصيات ما كانوا ولن يكونوا أفراداً. وقصارى الأمر تختزل موظفة البريد، على سبيل المثال، إلى نوع إلى دور أستجيب له حين أتوقع منها أن توزع الرسائل على نحو صحيح. وهنا يكون التعاصر قد فقد جانب كونه تجربة مشتركة. إذ يحلُّ الخيال بالكامل محل تجربة الالتزام المتبادل. ويحل الاستنتاج محل الوساطة. ولا يعطي المعاصر على نحو ما قبل تنبؤي⁽²⁰⁾.

والخلاصة المتعلقة ببحثنا هنا أن علاقة التعاصر نفسها هي بنية توسطية بين الزمان الخاص بالقدر الفردي والزمان العام للتاريخ، بفضل المساواة التي تضم التعاصر والمجهولة والفهم القائم على الأنماط المثالية. «معاصرى الخالص... هو من أعلم أنه يتواجد معي في الزمان، ولكن لا أستطيع أن أجزب هذا التواجد مباشرة وبلا وساطة» (ص 181)⁽²¹⁾.

من المؤسف أن شوتز لا يعبر اهتماماً مماثلاً لعالم الأسلاف كما يفعل مع عالم المعاصرين⁽²²⁾. غير أن هناك بعض التعليقات التي تتبع لنا أن نعيد

كرة ما قيل سابقاً حول تعاقب الأجيال. وفي واقع الأمر، قد لا تكون الحدود يسيرة جداً على انتصاص آثارها، مثلما بدت بين الذكرى الفردية والماضي السابق على أي ذكرى، الذي هو الماضي التاريخي. وإذا أرسلنا الكلام على إطلاقه، فإن أسلافه هم أولئك الناس الذين لا تتعاصر أيام تجربة من تجاربهم مع تجربتي الشخصية. وبهذا المعنى، فإن عالم الأسلاف هو العالم الذي وجد قبل مولدي، ولا أستطيع أن أمارس عليه أيام صورة من صور التفاعل الذي يحدث في الحاضر المشترك. مع ذلك، يوجد تداخل جزئي بين الذكرى والماضي التاريخي يسهم في تأسيس زمان مجهول، في منتصف الطريق بين الزمان الخاص والزمان العام. والمثال النموذجي بهذه الصدد هو مثال السرد الذي نتلقاه من فم واحد من أجدادنا. لا بد أن جدي قد روى لي خلال شبابي أحدهما حول أيام لم أستطع التعرف عليهم. هنا تكون الحدود التي تفصل الماضي التاريخي عن الذكرى الفردية حدوداً ذات مسامات، كما تمكن رويتها في تاريخ الماضي القريب - وهو نوع رجراج إذا صحت التعبير - يخلط بين شهادة الشهد والأحياء والآثار الموثقة المستقلة عن مؤلفيها⁽²³⁾. تقاطع ذكرى الجد إلى حد ما مع ذكريات أحفاده، ويقدم لنا هذا التقاطع في حاضر مشترك يمكن أن يقدم هو نفسه كل درجة ممكنته، بدءاً من حميمية علاقة النحن حتى مجهولية قصاصة الجريدة. بهذه الطريقة، يمتد جسر بين الماضي التاريخي والذكرى يقيمه سرد الجد الذي يقوم مقام محطة ترحيل للذكرى الموجهة نحو الماضي التاريخي، مفهوماً بمعنى أنه زمان الناس الذين هم الآن متوفين والزمان الذي كان قبل مولدي. ولو مضينا في هذه السلسلة من الذكريات، لأصبح التاريخ علاقة «نحن» تمتد على نحو متواصل من الأيام الأولى للإنسانية حتى الحاضر. وتتمثل هذه السلسلة من الذكريات، على صعيد عالم الأسلاف، ما يمثله استبقاء الاستبقاءات على صعيد الذكرى الفردية. ولكن يجب القول أيضاً إن السرد الذي يرويه أحد الأجداد يقدم أصلاً وساطة من العلامات، وهكذا يميل إلى جانب الوساطة

الصادمة للوثيقة والنصب التي تجعل معرفة الماضي التاريخي شيئاً مختلفاً اختلافاً كلياً عن ذكرى علاقته، كما يتميز عالم المتعاصرين عن علاقة النحن من خلال المجهولة في وساطاتها⁽²⁴⁾. وهكذا تتبع هذه السمة استخلاص نتيجة تقول إن «تيار التاريخ يشمل أحداثاً مغفلة» (ص 231).

ختاماً، أود أن أستخلص بعض النتائج من الدور الراهن الذي تؤديه فكرة تعاقب الأجيال، إذا ما ربطت بشبكة المتعاصرين والأسلاف والآخلاق، بين الزمان الظاهراتي والزمان الكلبي.

تعلق النتيجة الأولى بمكانة الموت في كتابة التاريخ. في التاريخ، يحمل الموت دلالة بارزة الغموض تخلط بين حميمية موت كل شخص، وإحالة إلى السمة العامة في استبدال الموتى بالأحياء. وتلتقي هاتان الإحالتان في فكرة الموت المغفل. فتحت عبارة «يموتون» فإن الموت، الأفق السري لكل حياة بشرية لم يعد يستهدف خطاب المؤرخ بطريقة ملتوية إلا كي يتخطاه مباشرة.

وبالفعل الموت، مستهدف بطريقة ملتوية، بمعنى أن استبدال الأجيال هو تعبير ملطف يدل به على أن الأحياء يحلون محل الموتى. وبفضل هذا القصد المعتم، تكون فكرة الجيل هي التي تذكرنا بأن التاريخ هو تاريخ الغائين. لكن الموت أيضاً منسوخ وملغى، إذ لا توجد في التاريخ دائماً سوى الأدوار التي تختلف في الميراث وتُنسب من بعد إلى فاعلين جدد. في التاريخ، لا يحظى الموت، بوصفه نهاية حياة كل فرد، بالاهتمام إلا عن طريق التلميح، لمصلحة تلك الكيانات التي تستعصي على الفناء مثل الأمة والشعب والدولة والطبقة والحضارة. مع ذلك، لا يمكن محو الموت من حقل اهتمام المؤرخ، إذا كان التاريخ لا يريد أن يفقد خاصيته التاريخية⁽²⁵⁾. وهكذا تكون لدينا فكرة غامضة مختلطة عن الموت المغفل. أليست هذه الفكرة مفهوماً لا يطاق؟ نعم، إذا بسطنا عدم أصلية الـ«أعم»، ولا، إذا ميزنا في مجهولة الموت العلامة التي تسم المجهولة، التي لا يسلم بها الزمان

وحسب وإنما يقيمها أيضاً عند أكثر النقاط حدة اصطدام بين الزمان الفاني والزمان العام. وبالتالي يكون الموت المجهول النقطة المركزية التي تلتقي عندها الشبكة المفهومية الكاملة التي تشمل فكرة المعاصرین والأسلاف والآخلاق، وكذلك كخلفية لها، فكرة تعاقب الأجيال.

ولن تأخذ النتيجة الثانية، الأكثر أهمية، معناها الكامل حتى يسعفها التحليل التالي عن الأثر. وعلاقتها بالجانب البيولوجي في فكرة تعاقب الأجيال أضعف من علاقتها بالجانب الرمزي في فكرة عالم المعاصرین والأسلاف والآخلاق. فالسابقون واللاحقون هم آخرون، يتربّبون رمزية معتمدة تأتي صورتها لتعلّم محل آخر بالكامل، وليس محل الفنانين⁽²⁶⁾. وهناك شيء واحد يشهد على هذا، وهو تمثيل الموتى، لا بوصفهم غائبين، بل بوصفهم أشباحاً تبرز على ساحة الحاضر التاريخي. والشيء الآخر هو تمثيل الإنسانية القادمة من حيث هي فانية، كما تمكن رؤية ذلك عند كثير من مفكري عصر التنوير. على سبيل المثال، في مقالة كانت عن «فكرة تاريخ كلي ذي مقصد كوني» (1784)، ينتهي الشرح الذي تطرق لذكر السابقين في القضية الثالثة بالتأكيد التالي الذي يطلب منا أن نقبل به: «مهما كان هذا محيزاً، لكنه برغم ذلك ضروري أيضاً، لا بد أن نوعاً حيوانياً قد نال عقلاً، أو بما أنه يشكل طبقة من الكائنات العاقلة - يموت كل فرد من أعضائها، لكن نوعها يبقى خالداً - فلا بد لها من أن تبلغ كمال تطور قدراتها»⁽²⁷⁾. هذا التمثيل للإنسانية الخالدة، الذي يرفعه كانت إلى مصاف المسلم، هو عرض من أعراض وظيفة رمزية أعمق نقصد من خلالها آخر أكثر إنسانية، نعلا نقصه بصورة أجدادنا، الذين يمثلون لنا أيقونة ما لا يمكن تذكره، وأحفادنا الذين يمثلون لنا أيقونة الأمل. وهذا التوظيف الرمزي هو الذي ينبغي أن تجعله فكرة الأثر أكثر وضوحاً.

الأرشيف والوثائق والأثار

تشكل فكرة الأثر رابطاً جديداً بين المنظورات الزمانية التي يفككها

التأمل المنبثق عن الظاهراتية، ولاسيما ظاهراتية هيدغر. وهو رابط جديد، ربما يكون الأخير. وفي الحقيقة، لا تنصير فكرة الآخر مما يمكن التفكير فيه إلا إذا أفلحنا أن نكتشف فيها ما يتطلبه كل شخص من نتاجات ممارسة المؤرخ التي تجحب عن النباسات الزمان موضوع التأمل.

وكون الآخر يشكل مثل هذا المطلب، للممارسة التاريخية، أمر يمكن بيانه إذا تفحصنا العملية الفكرية التي تبدأ بفكرة الأرشيف، ثم تنتقل إلى الوثيقة (وبضم الوثيقة شهادات شهدوا العيان)، حتى تصل مسلمةها الإبستمولوجية الأخيرة: ألا وهي الآخر. وسيبدأ تأملنا في الشعور التاريخي ببحث من الدرجة الثانية من هذا المطلب الأخير.

ما الذي نعنيه بالأرشيف؟

إذا فتحنا «الموسوعة العالمية» و«الموسوعة البريطانية» عند مادة «أرشيف»، فسنقرأ في الأولى: «تكتون الأرشيف من جهاز من الوثائق التي تنشأ عن نشاط مؤسسة أو شخص مادي أو معنوي»⁽²⁸⁾. ونقول الثانية: «يشير مصطلح الأرشيف إلى كتلة من السجلات المنظمة التي ينتجهها أو يتلقاها كيان اجتماعي عام أو شبه عام، مؤسستي، عملي أو خاص، عند تدبير شؤونه، تحفظ بها ورثته أو خزينه المرخص به من خلال توسيع معناه الأصلي بوصفه مستودعاً لمثل هذه المواد»⁽²⁹⁾.

يتبع لنا هذان التعريفان وتطويرهما في مادتي هاتين الموسوعتين أن نفرز ثلاثة خصائص: الأولى الإحالة إلى فكرة الوثيقة. فالأرشيف (أو المحفوظات) هو جهاز أو كتلة منتظمة من الوثائق. ثم تأتي علاقتها بالمؤسسة. إذ يعتقد أن الأرشيف، في حالة ما، تنشأ عن نتاج نشاطات مؤسساتية، وفي حالة أخرى، يعتقد أن من ينتجهها أو يتلقاها هو كيان تمثل الوثائق المعنية أرشيفه الخاص. وأخيراً، فإن الهدف من وضع الوثائق التي تتوجهها مؤسسة معينة (أو ما يعادلها قانونياً) في أرشيف هو الحفاظ عليها أو

صيانتها. وتضيف «الموسوعة العالمية» بهذا الصدد أن الأرشيف، خلافاً للمكتبات، تتكون من وثائق مجموعة «هي فقط الوثائق المحفوظة»، برغم أنها تعدل هذا التمييز بإضافة أن بعض التفريق مما لا يمكن تحاشيه - ما الذي ينبغي صونه، وما الذي ينبغي التفريط به؟ - حتى وإن تم مثل هذا الاختيار من خلال المتنعة المفترضة للوثائق، وبالتالي الفعالية التي تنشأ عنها. وبالمعنى نفسه، تقول «الموسوعة البريطانية» إن المحافظة تجعل الأرشيف «مستودعاً مرخصاً به» من خلال التعاقدات التي تجلو تعريف أهداف المؤسسة المعنية.

من هنا تتأكد الصفة المؤسسية للأرشيف ثلاث مرات. فالأرشيف يشكل الغزير الوثائقي لمؤسسة ما. وتمثل الفعالية الخاصة بهذه المؤسسة في أن تنتج الأرشيف وتجمعها وتحافظ عليها. ولذلك فالغزير المتكون خزين مرخص به من خلال تعاقده يضاف إلى التعاقد الذي يقيم الكيان الذي يشكل الأرشيف «أرشيفه» الخاص.

ولا بدُّ من تعظيم هذه الصفة المؤسسية بتأويل اجتماعي على نحو مشروع، وأن ننكر، إذا دعت الضرورة، الصفة الآيديولوجية لهذا الاختيار الذي يطغى على العملية البربرية في الظاهر للمحافظة على الوثائق، وينم عن الهدف المعلن من هذه العملية.

على أن بحثنا لن يسير بنا في هذا الاتجاه. بل ينبغي أن نعود، بدلاً من ذلك، إلى فكرة الوثيقة (أو المدونة) التي يحتفظ بها التعريف الأولي للأرشيف وإلى فكرة الأثر التي تنطوي عليها ضمناً فكرة المستودع أو الخزين.

في فكرة الوثيقة لم يعد التركيز ينصبُ اليوم على وظيفة التعليم التي ينقلها أصل اشتراق هذه الكلمة - المشتقة من كلمة *(docer)* اللاتينية، والتي يسهل في الفرنسية الانتقال معها من كلمة «التعليم» (*enseignement*) إلى كلمة «المعلومة» (*renseignement*)، بل يقع التركيز بدلاً من ذلك على الدعم

والإسناد والموثوقة التي توفرها الوثيقة للتاريخ أو السرد أو المحاججة. وبشكل هذا الدور الذي تؤديه كضمان برهاناً مادياً، تطلق عليه اللغة الإنجليزية اسم البينة (evidence)، لأن العلاقة مستمدّة من ساق الأحداث. فإذا كان التاريخ سرداً حقيقياً، فإن الوثائق تشكّل وسيلة برهانه العميق. فهي تغذى دعواه في أنه قائم على الواقع⁽³⁰⁾.

وقد يرد نقد فكرة الوثيقة على مستويات متعددة. فعلى مستوى إبستمولوجي أولي، لقد أصبح من المبتدئ التأكيد على أن الأثر الذي يخلفه الماضي يصبح وثيقة عند المؤرخين حالما يعرفون كيف يستنبطون بقایاه، وكيف يستجوبونها. ومن هذه الناحية، فإن أكثر الآثار قيمة هي تلك التي يتوجه القصد إليها بدءاً من معلوماتنا. إذ تستهدي طرق استنطاق المؤرخين بالموضوعة التي يتم اختيارها لتكون دليلاً لأسئلتهم ومباحthem. وهذه المقاربة الأولى لفكرة الوثيقة مقاربة مألوفة. وكما قلت في القسم الثاني من الجزء الأول، لقد استمرّ البحث عن الوثائق في الواقع مناطق معلومات بعيدة أكثر فأكثر عن نمط الوثائق التي تعتمد على الأرشيف المكونة أصلاً، أي الوثائق التي حفظت بسبب جدواها المفترضة. فكل ما يقدم معلومة للباحث الذي يتوجه ببحثه بخيار معقول من الأسئلة، يمكن أن يكون وثيقة. ويفضي مثل هذا البحث النقيدي على المستوى الأول إلى فكرة الشهادة غير المقصودة التي يسميها مارك بلوخ «الشهود برغم إرادتهم». ولذلك فهي توسيع حقل اشتغالهم، بدلاً من أن تسأله عن النصاب الإبستمولوجي للوثائق⁽³¹⁾.

ويتوافق المستوى الثاني من نقد فكرة الوثيقة مع التاريخ الكمي الذي ناقشناه في الجزء الأول. وقد بقيت العلاقة بين الوثائق والنصب تؤدي وظيفة محلّ لهذا النقد. وكما يذكر جاك لوغوف في مقالة متصرّة كتبها لمجموعة (Enciclopedia Einaudi) فقد كانت الأرشيف مدة طويلة من الزمان يُطلق عليها اسم «النصب»⁽³²⁾. على سبيل المثال، هناك ديوان التاريخ германاني (Monumenta Germaniae Historica) الذي يعود تأريخه إلى عام 1826.

ويشير تطور التاريخ الوضعي عن نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين إلى انتصار فكرة الوثيقة على النصب. وما يثير الشك حول النصب، وإن كان غالباً ما يوجد في موضعه *in situ*، هو تناهيه الواضح، واستذكاره لأحداث معاصرة له - ولاسيما أكثرها قوّة - تعدُّ جديرة بأن تندمج في الذاكرة الجمعية. وعلى النقيض من ذلك، فإن الوثيقة، وإن كانت تُجمّع ولا تُوزَّت وحسب، تبدو أنها تتطوّي على موضوعية تعارض مع القصد في النصب، الذي يراد منه أن يكون تثقيفياً. من هنا كانت تعدُّ الكتابات في الأرشيف أشبه بالوثائق منها بالنصب. وبالنسبة لنقد يتجه نحو الآيديولوجيا، مما يطيل من مدى النقد المذكور سابقاً حول وضعية الأرشيف، تتحول الوثائق فلا تقلُّ رسوخاً وتتأسِّساً عما هي عليه النصب، ولا تقلُّ تثقيفاً حول السلطة وأهل السلطة. هكذا يلدّ نقد يتخذ مهمته له الكشف عن النصب الذي يتختفي وراء الوثيقة، وهو صورة من صور النقد أكثر جذرية من نقد المشروعية الذي كان يضمن غلبة الوثيقة على النصب. ويوجه هذا النوع من النقد هجماته ضد شروط الإنتاج التاريخي ومقاصده المتخفية أو اللاشعورية. بهذا المعنى يجب أن نقول مع لوغوف «إن الوثيقة تصير نصباً» (ص46)، بمجرد أن ينجلِي الحجاب عن معناها الواضح.

هل يجب إذاً أن نتخلّى عن أن نرى في كتابة التاريخ المعاصرة، بكل بنوك معلوماتها، واستعمالها للحواسيب ونظرية المعلومات، وتشكيلها السلاسل (باستخدام نموذج التاريخ المتسلسل) توسيعاً لذاكرتنا الجمعية⁽³³⁾? قد يكون ذلك قطبيعة مع فكري الأثر وشهادة الماضي. ومهما كانت فكرة الذاكرة الجمعية فكرة صعبة، ولاسيما حين لا تحمل معها أوراق اعتمادها بصراحة، فإن رفضها يعني إعلان انتحار التاريخ. وفي الحقيقة، فإن استبدال ذاكرتنا الجمعية بعلم جديد للتاريخ يستند إلى وهم عن الوثائق لا يختلف عمقاً عن الوهم الوضعي الذي يعتقد أنه يصارعه. فالمعلومات في بنك المعلومات تتوجّها فجأة هالة السلطة نفسها كالوثيقة التي يطهرها النقد

الوضعية. بل إن الوهم في هذه الحالة أكثر خطورة. إذ بمجرد أن تتوقف فكرة الدين للسموتي، لأناس من لحم ودم حدث لهم شيء ما فعلاً في الماضي، عن إعطاء البحث الوثائقى غايتها القصوى، حتى يفقد التاريخ معناه. وقد حافظت الوضعية، بسذاجتها الإبستمولوجية، في الأقل على دلالة الوثيقة، وهي تحديدًا وظيفتها كأثر خلفه الماضي. فإذا انفصلت المعلومة عن هذه الدلالة أصبحت غير ذات معنى بحق. أما الاستعمال العلمي للمعلومات المخزنة في الحاسوب فيتسبب بالتأكيد بميلاد نوع جديد من الفاعلية الدراسية. غير أن هذه الفاعلية لا تشكل سوى منعطف منهجي طويل أريد له أن يفضي إلى توسيع ذاكرتنا الجمعية في مواجهة مع احتكار حق الكلام الذي يمارسه الأقوياء والمثقفون. ولذلك كان التاريخ دائمًا نقدًا للسرود والحكابيات الاجتماعية، وبهذا المعنى تصحيحاً لذاكرتنا المشتركة. وتحافظ كل ثورة توثيقية على هذا المسار نفسه.

لذلك إذا لم تكن الثورة التوثيقية ولا النقد الأيديولوجي للوثيقة/ النصب يبلغان الأساس الفعلي لوظيفة الوثيقة بوصفها إعلاماً لنا بالماضي وتوسعاً لمجال ذاكرتنا الجمعية، فإن مصدر قوة الوثيقة، بوصفها أدلة لهذه الذاكرة، هي الدلالة التي تلتتصق بالأثر. وإذا كان بالإمكان تأسيس الأرشيف، وجمع وثائقها وحفظها، فذلك على أساس التسليم بأن الماضي قد ترك أثراً، بحيث أصبحت الوثائق والنصب تحمل شهادة على الماضي. ولكن ماذا تعني عبارة «يترك أثراً»؟

هنا يضع المؤرخون ثقتهم في الحس العام، ونكاد نعتقد أنهم ليسوا بمعخطئين في عملهم هذا⁽³⁴⁾. ويعطينا ليتربه المعنى الأول لكلمة «أثر»: «معلم تركه إنسان ما أو حيوان في المكان الذي مرّ به»⁽³⁵⁾. ثم يلاحظ المعنى الأعم: «كل علامة يتركها شيء». من خلال التعميم، يتحول المعلم إلى علامة. وفي الوقت نفسه اتسع أصل الأثر من إنسان أو حيوان إلى أي شيء كائنًا ما يكون. ومن ناحية أخرى، اختفت فكرة الماضي (أو

الانضاء)^(*). كل ما يبقى هو الإشارة إلى أن الأثر «متروك في الخلف». وهنا يمكن جوهر المفارقة. فمن ناحية، الأثر مرئي الآن وهنا، بوصفه متعلماً أو علامة. ومن ناحية أخرى، هناك أثر (أو مسلك) لأن إنساناً أو حيواناً من بهذا الطريق «من قبل». شيء ما فعل شيئاً ما. حتى في اللغة حين نستخدمها «يشير» المعلم أو العلامة إلى ماضية المرور، والحدوث السابق للوسم، أو الثلم، دون «بيان» ما مرّ بهذا الطريق أو إظهاره. لاحظ الجنس الذكي بين «مرّ» أو «مضى» (passed) [في الفرنسية : être passé] (بمعنى كونه قد مرّ سابقاً في مكان ما)، وبين «الماضي» (past) [في الفرنسية : être passé] [معنى حدوث شيء سابق]. وليس هذا بالشيء المفاجئ. فقد جعلتنا «اعترافات» أوغسطين متألفين مع استعارة الزمان بوصفه مروراً وانقضاءاً: أي الحاضر بوصفه معبراً فاعلاً وانتقالاً سليباً، فمجرد أن يكون المرور قد حدث يسقط الماضي في الخلف. لقد انقضى بهذه الطريقة. ونحن نقول إن الزمان نفسه يتفرض ويمر. أين إذا تكمن المفارقة؟ في الحقيقة تكمن في أن الانقضاء لم يعد موجوداً، لكن الأثر يبقى. وتذكروا حيرة أوغسطين حول فكرة الصورة الانطباعية بوصفها شيئاً يبقى (manet) في العقل.

يكتفي المؤرخون بهذا الفهم القبلي للأليف في اللغة اليومية، الذي أولع به ج. ل. أوستن ولعاً شديداً لأنه رأى فيه مستودعاً لأكثر أشكال التعبير تناسباً⁽³⁶⁾. أو بعبارة أدق، يقف المؤرخون في منتصف الطريق بين التعريف الأولى للأثر وامتداده للشيء. لقد ترك أناس الماضي هذه الوسمات. لكنها أيضاً نتاجات أعمالهم وأعمالهم، وبالتالي فهي تلك الأشياء التي يتحدث عنها

(*) من الضروري الإشارة إلى أن المؤلف هنا يستعمل صيغة الماضي التام past being past (التي يمكن ترجمتها حرفاً بالقول: انقضاء) وهي صيغة تدل على الماضي القريب الذي ما زال تأثيره متداولاً في الحاضر، كما يستخدمه في صيغة أخرى مثل having been و being effected وهي صيغة حاولنا قدر الإمكان ترجمتها من صيغة الوزن الصرافي (انفعال) في العربية، وإن كان يدل على النتائج أكثر مما يدل على الزمن، فكتنا نقول (أنوجاد) و(انتصار) ومكذا. على أننا لا نزعم الاحتفاظ بهذه الترجمة دانماً - المترجم.

هيدغر بوصفها متبقيّة وفي اليد (الأدوات، المساكن، المعابد، الأضرحة، الكتابات) وقد تركت علامة. بهذا المعنى، يكون الانقضاء على هذا النحو وترك العلامة شيئاً متكافئين. «فالانقضاء» والمرور هو أفضل وسيلة للحديث عن حركة الآخر، بينما «العلامة» هي أفضل وسيلة للإشارة إلى جانبه السكوني.

دعونا نستكشف مصامين هذا المعنى الأول بوصفها تفید التاريخ. لقد مرَ أحد من هنا من قبل. يدعونا الآخر لاقتصاصه ومتابعه وتقصيه، إن أمكن، حتى نصل إلى الشخص أو الحيوان الذي مرَ من هنا. قد لا نحسن انتقاء الآخر. بل قد يختفي أو لا يفضي إلى مكان. ومن الممكّن أن يمحى الآخر، لأنّه هش ويحتاج أن يصان ويُبقي بلا مساس. ولا فسيكون المرور قد حدث، دون أن يترك أثراً، بل حدث وحسب. قد نعرف بوسائل أخرى أن الناس أو الحيوانات كانت موجودة في مكان ما، ولكنهم سيقولون مجھولين إلى الأبد، إذا لم يتركوا أثراً يدلّ عليهم. من هنا يشير الآخر إلى «هنا» (في هذا المكان) و«الآن» (في الحاضر) يوجد المرور الماضي للકائنات الحية. فهو يوجه البحث والتقصي والاستفسار والتشدّان. لكن هذا هو التاريخ بعينه. والقول إنه المعرفة من خلال الآثار يعني اللجوء، في التحليل الأخير، إلى دلالة الماضي المتقدّي الذي ما زال مع ذلك محتفظاً بوسmate و معالمه.

ولا تقلُّ مصامين المعنى الأوسع - من حيث هو علامة - عن ذلك غزاره إيحاء. فهي توحّي بفكرة إسناد أصلب عوداً وأطول دواماً من فعالية الانتقال العابر للكائنات الإنسانية. وبالشخص لأنّ البشر عملوا، ونقشوا شيئاً ما على الحجر، أو العظم، أو لواح الطين المفخور، أو ورق البردي، أو الصحف، أو أشرطة التسجيل، أو ذاكرة الحاسوب، فإنّ أعمالهم تمدُّ في عمر ما عملوه. والناس تمرّ وأعمالهم تبقى. لكنها تبقى كأشیاء بين سائر الأشياء. وهذه الطبيعة «شبه الشيّبية» مهمّة في بحثنا. فهي تقدم لنا علاقة سبب ونتيجة بين الشيء الواسم والشيء الموسوم. هكذا يجمع الآخر بين علاقة الدلالة، وأفضل تميّز لها يتوفّر في فكرة الوسم، وعلاقة السيّبة، التي

تنضم إليها شيئاً من العلامة. فالتأثير هو نتيجة - علامية. وهذا النظام من العلاقات متداخلان ومتواشجان. فمن ناحية، يعني افتقاء الأثر أن تتعقل، بواسطة السبيبة، سلسلة العمليات المكونة لفعل المرور. ومن ناحية أخرى، تعني العودة من العلامة إلى الشيء الذي قام بها أن تعزل، من بين جميع السلالس السبيبة الممكنة، السلالس التي تحمل أيضاً دلالة تنتهي إلى علاقة وسم المرور.

هذا الولاء المزدوج في الأثر، بصرف النظر عن ممارسته التضليل والغموض، يشكل الأثر بوصفه رابطة بين منطقتين فكريتين، وضمناً، بين منظوريين عن الزمان. وبالقدر نفسه الذي يؤشر فيه الأثر مرور موضوع ما أو بحث ما في المكان، هو أيضاً زمان التقويم، ومن وراء ذلك، يشير الأثر إلى انقضاء ما في زمان نجمي. هذا هو شرط وجود الأثر، من حيث هو محفوظ ولم يعد في عملية انخزان، حتى يصبح وثيقة تحمل ميقاتاً.

وهذه الرابطة بين الأثر والتوقيت تتبع لنا أن نتناول مرة أخرى مشكلة تركها هيذرغر بلا حل، عن العلاقة بين الزمان العميق عن الهم، والزمانية المتجهة نحو المستقبل ونحو الموت، والزمان «العادي» مفهوماً بوصفه توالي من الآيات المجردة.

أود أن أبين أن الأثر يتسبب في هذه العلاقة، التي تسعى الظاهراتية عبثاً إلى أن تفهمها، وأن تزولها استناداً إلى زمانية الهم وحسب.

بوصفها معدات. وهو يقول: «ذلك العالم لم يعد له وجود. لكن ما كان سابقاً في - داخل - العالم فيما يتعلق بذلك العالم، هو أن الذي ما زال حاضراً الآن في اليد يمكن أن يتمتع مع ذلك إلى الماضي»⁽³⁸⁾. يعرف هذا النص تعريفاً كافياً ما نعنيه بقولنا «بقايا الماضي» أو بكلمات آخر، «الأثر». ولكن ما الذي نكتسبه حين نرفض أن تلتصق بالآنية (أو الوجود - هناك) المستند «ماضٍ»، ونحصرها بتلك الكائنات التي وصفت بكونها باقية ومتكثرة، في حين نحفظ للآنية في الأزمنة القديمة المستند بكونها «انو جاداً - هناك»؟ دعونا نستعد مرة أخرى عبارة هيذرغر التي لا لبس فيها بهذا الخصوص: «وبرغم ذلك فالآنية التي لم تعد توجد، ليست بالماضية، بالمعنى الدقيق أنطولوجياً، بل هي بالأحرى «انو جاد - سابق - هناك» (المصدر نفسه). ينبغي أن نسأل ما الذي نفهمه من القول إن آنية - أو «وجوداً - هناك» - قد كان هناك سابقاً؟ ألسنا على أساس بقايا الماضي هذه، على وجه التحديد، نسب هذا الوصف للوجود الذي هو نحن أنفسنا؟ يلمح هيذرغر إلى شيء ما في هذه العلاقة المتبادلة حين يضيف تصحيحاً مهماً لتمييز الواضح بين «الانو جاد - هناك» (da-gewesen) والماضي (vergangen). ولا يكفي في الحقيقة أن نميز بين المصطلحين، بل ينبغي أن نرسم مخططاً عاماً لتكوين البداية الثانية من البدء. وبيني أن نقول إن الصفة التاريخية للآنية تتقل بطريقة ما لأشياء متكثرة، باقية، بحيث تبدو وكأنها آثار. وجائب كونها وسيلة ما زالت تلتصق بآثار الماضي هذه إنما يعني أنها تاريخية بمعنى ثانوي⁽³⁹⁾. علينا فقط أن ننسى بنوة المعنى الثانوي «لتاريخي» لنكون فكرة عن شيء ما قد يكون «الماضي» في ذاته. يحافظ «التاريخي» بالمعنى الأولي على العلاقة بالمستقبل والحاضر. أما بالنسبة إلى «التاريخي» بالمعنى الثانوي، فإن هذه البنية العميقة للزمانية هي رؤية غائبة، فنبذأ بطرح أسئلة لا تُحل حول «الماضي بذاته». فضلاً عن ذلك فإن إعادة تأسيس بنوة المعنى هذه تتيح لنا أن نفترس ما يسميه هيذرغر بـ«التاريخي - العالمي» (weltgeschichtlich).

وتشكل بقايا الماضي، بصفتها شبه - الأدواتية، المثال النمطي على التاريخي - العالمي. وفي حقيقة الأمر، فإن هذه البقايا هي نفسها تبدو حوامل لدلالة «الماضي».

ولكن هل نستطيع استباق إشكالية التزمن في صميم مشكلة التاريخية، إذا كان يجب علينا أن نفسر هذه الصورة الاستباقية من التاريخية؟ قد تشير هذه الاستباقات إلى بعض التطور في تأويلنا لظاهرة الأثر فقط إذا كنا نستطيع، كما أشرت في تحليلي «للوجود والزمان»، أن نعطي فكرة «أصل» (Herkunft) الصور الاستيفائية للزمانية لا قيمة نقصان، بل قيمة زيادة في المعنى. وفي الأقل ذلك ما يبدو أن تقديم فكرة التاريخي - العالمي ينطوي عليه في صميم تحليل التاريخية.

هكذا تجد ظاهرة الأثر نفسها - بالإضافة أيضاً إلى ظواهر الأطلال والبقايا والوثائق - وقد نقلت من التاريخي إلى ما يتخلل الزمان، وذلك هو «المترمن».

هل سيكون لدينا إذا تعليل أفضل للأثر إذا ما أخذنا بنظر الاعتبار فائض المعنى الذي يحمله «التزمن» إلى التاريخية؟ ليس من شك في أن مفاهيم الزمان القابل للتوقيت والعام والامتدادي جوهرية في فك مغالق «آثار» الماضي. وافتقاء الأثر وتتبعه يعني أن ن فعل بطريقة أو أخرى خصائص التزمن. وهذه بالتأكيد هي المرحلة التي رغب هيدغر في أن يضع فيها هذه العملية. لكنني لا أعتقد أنه يفلح في فعل هذا دون أن يفترض قروضاً أخرى من «الزمان العادي» مأخوذاً بوصفه تسوية بسيطة للتزمن. وفي الحقيقة، لا يبدو لي أن بوسعه أبداً تفسير دالة الأثر من دون إقرانه بالزمان العادي والتزمن. إذ يبدو لي أن زمان الأثر متجلان مع زمان التقويم.

ويشارف هيدغر على الإقرار بهذا حين يقترح أن «البقايا والنصب والمدونات التي ما زالت حاضرة - تحت - البد، هي «مادة» ممكنة لانكشاف عيني للآنية التي كانت - هناك» (ص 446، التأكيد له). لكنه لم يقل شيئاً آخر

عن نصاب هذه «المادة» سوى تكرار إثباتها، الذي تتبع صفتها التاريخية - العالمية فقط لهذه المادة أن تمارس وظيفتها في كتابة التاريخ. ولا نستطيع أن نحرز أي تقدم آخر في تحليلنا للأثر ما لم نبين كيف أن العمليات الخاصة بعمارة المؤرخ، فيما يتعلق بالنصب والتوثيق، تسهم في تكوين فكرة «الآلية التي كانت هناك». وإحداث مثل هذا التقارب بين فكرة ظاهراتية خاصة وإجراءات متابعة التاريخ، التي يحال فيها جمياً إلى فعل افتقاء الأثر وتتبعه، لا يمكن القيام بها إلا في إطار شبكة الزمان التاريخي، الذي هو ليس بشظية من زمان النجوم، ولا مجرد تهويل بسيط للأبعاد الجماعية للزمان أو الذاكرة الشخصية، بل هو زمان هجين، يصدر عن التقاء منظورين عن الزمان: المنظور الظاهراتي، ومنظور الزمان العادي، إذا استخدمنا الجهاز الاستلachi عند هيدغر.

أما إذا أردنا أن نعطي حقوقاً متساوية لزمان الهم والزمان الكلي، فيجب أن نتوقف عن أن نرى في هذا الأخير «تسوية» لأقل أشكال الزمانية أصالة. ويبتعد لنا هذا التشكيل المركب للدلالة أخيراً أن نعطي التوء أقل سلبية لرأي هيدغر في مقولات التاريخ. وإذا كان قد توقف عن إكمال أطروحته في الحق كتابة التاريخ بالتاريخية عن طريق تحليل مقلوب للإجراءات التي توفر بها كتابة التاريخ «مادة» التاريخية، فذلك لأن كتابة التاريخ تقع عنده، في التحليل الأخير، عند خط الصدع بين التزمن والزمان العادي. بل هو يستطيع أن يسلم بأن «للتمثيل العادي للزمان تسويغه الطبيعي» (ص 478)، غير أن علامة السقوط التي تسمى بها الظاهرة التأويلية هي علامة يتغدر محوها⁽⁴⁰⁾. ذلك أن كتابة التاريخ، بهذا المعنى، قائمة دائماً على أساس باش.

ولن تعود الحالة كذلك إذا كانت العوامل التي تُشرِّكها كتابة التاريخ - سواء أكانت تمثل في التقويم أم الأثر - يعنى بها كخلق فعلي، نابع من تقاطع المنظور الظاهراتي والمنظور الكوني، وهو منظوران لا يمكن تسوية أحدهما بالأخر على المستوى التأملي.

وتتيح لنا فكرة الربط النابعة من ممارسة المؤرخين الفعلية أن نمضي أبعد من مجرد وجود خليط من الجذب والتنافر بين هذين المنظورين، كما أشرت في نهاية بحثي عن المفهوم الهيدغرى للزمان. تضييف العوامل فكرة تداخل متبدلة، بل حتى فكرة تبادل ثانى، يجعل خط الصدع الذى يتأسس عليه التاريخ خطأ للاتصالات. وهذا التبادل على طول حدود منظورينا عن الزمان يمكن أن يتخذ أشكالاً متطرفة من التصادم بالأخذ والرد أو التلويث المتبدلة الذى تحكمه القوانين. فإذا أظهر التقويم الشكل الأول، نبع الأثر من الشكل الثانى. ودعونا نبدأ بتأمل التقويم مرة أخرى. إذا جردننا العمل الهائل الذى يقوم عليه تأسيس التقويم، فستنطلق مع التصادم النابع من تغاير منظورينا عن الزمان. وتدعونا أقدم أشكال الحكمة الإنسانية إلى الاهتمام بهذا. ولقد كانت المرانى المتعلقة بالشرط البشري، المتوسطة بين النحب والzed، تتغنى دائمًا بالمقارنة بين الزمان الذى يبقى ونحن الذين نفقى ونمر. هل كنا سنطلب أمد حياتنا القصيرة لو لم تظهر على خلفية امتداد الزمان الهائل؟ هذه المقارنة هي أكثر الأشكال حراكاً التى يمكن أن تتخذها حركة الانفصال المتبدلة، التي ينأى بنفسه زمان الهم بفضلها، من ناحية، عن الافتتان بزمان متخصص من فناننا، ومن ناحية أخرى، يتحولنا زمان الكواكب نحو التوسم في السماء أكثر من التفكير بوخر انشغالاتنا المباشرة، بل حتى من موتنا. مع ذلك فإن إنشاء التقويم إنما يكتمل بصنع الساعات وألات المواقف. وتحكم هذه بجميع ملتقياتنا، التي تتغير بحكم اهتماماتنا المشتركة، على أساس مقاييس الزمان التي لا تكتفى بنا. لكن هذا لا يمنع بعض ساعاتنا من أن تكتب على أوجهها عبارة (تذكر الموت) الشجعية. وبهذا التذكير وهذا التحذير، يذكّرنا نسيان شكل واحد من أشكال الزمان بنسیان شكل آخر.

يوضع الأثر الصورة المقلوبة للتبادل بين هذين الشكلين الزمنيين اللذين يتبدلان التلويث. وقد استشعرنا سابقاً بهذه الظاهرة عند نقاشنا للسمات الرئيسية الثلاث في التزمن: قابلية التوقيت، وانقضاء الزمان، وصفته

الاجتماعية. وتذكروا أنني افترحت سابقاً فكرة «تدخل» الوجودي بالتجريبي⁽⁴¹⁾. ويكمّن الأثر في هذا التدخل.

ومتابعة الأثر، في المحل الأول، هي طريقة في «الحساب مع الزمان». كيف يمكن للأثر المتروك في المكان أن يحيل رجوعاً إلى مرور الشيء المبحوث عنه دون حساباتنا حول الزمان الذي انقضى بينهما، أعني بين العروض والأثر الذي تركه؟ إذا فوراً يتم إشراك قابلية توقيت ليس «الآن» أو «من قبل» أو «من بعد». مع ذلك فما من صياد ولا مفترش يمكنه أن يكتفي بهذه الإحالات الغامضة. إذ لا تعني أيّاً منهما قابلية توقيت ليس فيها تاريخ ومقاييس معين. بل هما يتبعان الأثر وأعينهما على الساعة في أيديهما، أو هما يقتفيان الأثر استناداً إلى التقويم الذي في حقيقتيهما. ثم إن متابعة الأثر واقتقاءه يعني أن نفك، في المكان، مغالق «امتداد الزمان». ولكن كيف يمكننا القيام بذلك، ما لم نمض قدماً إلى حساب انقضاء الزمان وقياسه؟ إن مسار العروض، كافتقاء الأثر، مسار خططي بلا كلل. ولا بدّ من إعادة تشكيل دلالة الأثر من خلال الزمان المتوازي، حتى لو لم يكن ينطوي عليها توازي خالص. وأخيراً، فإن الأثر، من حيث يراه الجميع، حتى لو لم يفك مغالقه سوى قلة، يُسقط أو يشرع انشغالنا، كما يوضّحه طرادنا أو بحثنا أو تساؤلنا، في زمان اجتماعي عام يجعل من ديموماتنا الخاصة قابلة للقياس ببعضها. وجدية انشغالنا - كما تعبّر عنها جيداً كلمة «احتراس» - لا تتم على أي إخفاق من شأنه أن يفاقم القصور الذي حملنا انقذانا إليه. بل العكس، إذا كنا نريد أن يدلّنا الأثر، فيجب أن تكون قادرین على تركه يفعل، وعلى نكران الذات الذي يجعل الهم حول الذات يلغّي ذاته أمام أثر الآخر. لكننا يجب أن نسلك دائمًا المسار المعاكس أيضاً. فإذا كانت دلالة الأثر تعتمد على الحسابات المسطورة في الزمان العادي، تماماً كما ينسطر الأثر نفسه في المكان الهندسي، فإن هذه الدلالة لا تستترفها علاقات الزمان المتوازي. وكما قلّت سابقاً، تكمن هذه الدلالة في الإحالة رجوعاً من المعلم إلى العror،

وهي إحالة تتطلب التأليف شبه الآني من بصمة متروكة هنا والآن، وحدثت كان قد حدث.

حقاً أن هذه الدلالة نفسها، بدورها، تتأي بنا عن نقد هيدغر للزمان العادي، وقد حصل ذلك لأنني لم أستعز تعبير «دلالة الأثر» من هيدغر، بل من إيمانويل ليفناس في مقالته المهمة عن هذا الموضوع⁽⁴²⁾. مع ذلك فاستعاراتي من ليفناس غير مباشرة، وتكتفي بالإيماء إليه. فهو يتحدث عن الأثر في سياق ظهور الوجه. ولذلك لا يتوجه استنطاقه نحو ماضي المؤرخ، بل نحو ماضي الفنانين، إذا جاز لي هذا التعبير. وهو يسأل ما هو ماضي ما قبل التاريخ، ماضي الآخر، الذي لا يوجد معه انكشاف أو ظهور أو حتى أيقونة؟ هل الأثر، أو دلالة الأثر، هو الذي يضمن البلوغ والتفقد دون إلهام؟ تفلت هذه الدلالة تغير الانكشاف والانتحاجاب، وجدل الكشف والإخفاء، لأن الأثر عند ليفناس يدل على شيء ما دون أن يجعله يظهر. فهو إخضاع لكنه ليس بكشف. ولذلك فمنظور ليفناس يختلف تماماً عن منظوري، فيما يتعلق بالأثر. ولكني...

ولكتني لا أستطيع أن أبالغ في تقدير المدى الذي يدين به بحثي للدور الأثر في إشكالية دور الإحالة في التاريخ لهذا التوسط الرائع. في الأساس، يدين لفكرة أن الأثر يتميز عن جميع الإشارات التي تنتظم في أنساق، لأنه يحدث بعض الخلخلة في «النظام». والأثر هو «هذه الخلخلة التي تعتبر عن نفسها» (ص 63). يحدث الأثر الذي يخلفه حيوان وحشى بعض الخلخلة في نباتات الغابة: «والعلاقة بين الدال والمدلول، في الأثر، ليست علاقة تلازم، بل علاقة إفساد» (ص 59). وأنا أعي أن ليفناس حين يقول ذلك فإنه يضع الغائب خارج أية ذاكرة، وينسبه إلى ماضٍ يعزّ تذكره. لكن أثر تأمله في تحليلي هو أنه يؤكد على غرابة الأثر «الذي ليس بعلامة كسائر العلامات» (ص 60)، بمقدار ما يكون دائماً مروراً بشير إليه، لا حضوراً ممكناً. وتنمسك ملاحظته أيضاً بالأثر/ الإشارة عند المؤرخ: «من هنا فإن الأثر، إذا

أخذناه بمعنى الإشارة، ما زال ينطوي على شيء ما استثنائي في علاقته ببقية الإشارات، فهو يدل بمعزل عن أي فقصد في إعطاء الإشارة وبمعزل عن أي مشروع ربما كان في الأصل موضوعه المقصود» (المصدر نفسه). أليس هذا هو نفسه ما أطلق عليه مارك بلوخ «الشهود برغم إرادتهم؟»

لست أرغب في أن أستنزل إلى مستوى المحاجة التاريخية هذا التأمل في الأثر المكرس كاملاً لـ«ماضٍ» كان قد حدث في المطلق، «ماضٍ» أبعد نأيَا عن كل ماضٍ وكل مستقبل، ما زال يتنظم في زمني الخاص... نحو الماضي الآخر حيث ترتسם الأبدية، ثمة ماضٍ مطلق يلتّ شمل الزمان كله» (ص. 63). أود أن أبقي على الإمكانية القائلة في التحليل الأخير إن هناك آخر نسبياً مفتوحاً، وهو آخر تاريخي، يكون فيه الماضي المستذكرة، بطريقة ما، ذا معنى على أساس ماضٍ لا سبب إلى تذكره. وربما كانت هذه الإمكانية إمكانية أن يبقى الأدب منفتحاً حين تشير «حكاية ما حول الزمن» إلى صورة من صور الأبدية⁽⁴³⁾. من يعرف ما هي الروابط الساندة التي تلحق هذا الأدب بلا تناهي الآخر المطلق، بالمعنى الذي استعمله ليفنس، وهو آخر مطلق يبدو أثراه في سيماء الناس الآخرين؟ مهما كان الأمر، فإن الرابطة بين تحليلي وتأمل ليفنس يمكن إيجازها على النحو التالي: أن الأثر يدلّ على شيء ما دون أن يجعله يظهر.

وهكذا فإن الأثر هو أداة من أكثر الأدوات غموضاً التي يعده بها السرد التاريخي «تصوير» الزمان. فهو يعيد تصوير الزمان عن طريق بناء الاتصال الذي يتحقق تداخل الوجودي والتجريبي في دلالة الأثر. وفي واقع الأمر، لا يعرف المؤرخون، بما هم مؤرخون، ماذا يفعلون حين يشكلون الإشارات كآثار. فهم يقفون، فيما يتعلق بهذه الآثار، في علاقة استعمال فقط. ومن ارتياح الأرشيف واستشارة الوثائق يبحث المؤرخون عن أثر الماضي كما حدث فعلاً. أما مشكلة ما يدلّ عليه الأثر في ذاته، فليست من اختصاص المؤرخ العاليم، بل من اختصاص الفيلسوف.

الفصل الخامس

القصص والتنويّعات الخيالية على الزمان

مهمتنا هنا أن نفكّر بعالم القصص أو بالأحرى بعوالمه - في مقابلة مع العالم التاريخي، بقدر ما يرتبط هذا بحل النباسات الزمانية التي تلقي الظاهرة الضوء عليها.

لقد قدمت في الجزء الثاني مفهوم التنويّعات الخيالية، التي ستكون دليلاً تحليلاتنا في هذا الفصل، لنحدد بها خصائص التجارب القصصية المتنوعة عن الزمان، التي تناولناها عند مناقشتنا لـ«السيدة دالاواي» و«الجلب السحري» و«البحث عن الزمن الصائع» كلّاً من خلال الأخرى. لكننا هناك اكتفينا باستخدام هذا المفهوم، دون أن تتوفر لدينا القدرة على تحليله. ولقد حصل ذلك لسبعين. الأول أننا كنا ما نزال نفتقر إلى مصطلح ثابت للمقارنة بالعلاقة التي تكون التجارب القصصية عن الزمن تنويّعات خالية لها، وليس فقط علاقتها ببعضها، بل بوصفها قصصاً وحسب. ولم نتعرف على هذا المصطلح الثابت إلا عند نهاية تحليلنا تشكيل الزمان التاريخي من خلال إعادة تسجيل الزمان الظاهري في الزمان الكوني. وظاهرة إعادة التسجيل هذه هي الثابت الذي تبدو حكاياتنا عن الزمن تنويّعات خالية عليه، في

ضوء علاقتها به. بالإضافة إلى ذلك، كانت هذه المقارنة تفتقر إلى الخلافية التي تستند إليها، ألا وهي التباسية الزمان، التي وفرتها لنا افتتاحية هذا الجزء الثالث. وأود أن أؤكد على دور هذا الشريك الثالث في حوارنا الثلاثي الأطراف. ولا يكفي أن نقابل، طرفاً بطرف، هذه التنوعات الخيالية على الزمان بالتشكيل الثابت للزمان التاريخي، بل يجب أن نتمكن من تقرير أي الالتباسات المشتركة التي يقدم عنها التشكيل المتنوع للزمان القصصي والتشكيل الثابت للزمان التاريخي استجابة مختلفة. ومن دون هذه الإحالة المشتركة لالتباسات الزمانية، فإن الزمان التاريخي والتنوعات الخيالية التي تولدها حكاياتنا عن الزمان سيقى كل منها منفصلاً عن الآخر، بل إذا توخيانا الدقة، سيقى غير قابل للمقارنة بالآخر.

تعييد الزمان التاريخي

أهم سمة منظورة، وإن لم تكن أهمها حسماً بالضرورة، في المقابلة بين الزمان القصصي والزمان التاريخي هو انعاق الرواوي - الذي لا نخلط بينه وبين المؤلف - فيما يتعلق بالالتزام المفروض على المؤرخ، ألا وهو تحديداً، الحاجة إلى التوافق مع بعض الروابط المعينة التي تسعى لإعادة تسجيل الزمان المعيش في الزمان الكوني. وإذا نقول هذا، فإننا ما زلنا لا نعطي سوى تحديد سلبي لسمات حرية الفنان القصصي، وضمنا للنصاب الالواعي للتجربة الزمنية القصصية. وهو لواقعي، بمعنى أن العلامات الزمانية في هذه التجربة ينبغي أن لا ترتبط بالشبكة المكانية - الزمانية الفريدة، المكونة للزمان الكرونولوجي (التربيري). وللسبب نفسه، لا ينبغي أن يرتبط بعضها ببعض، كما تلتقص الخرائط الجغرافية جنباً إلى جنب. إذ ليس المفروض بالتجربة الزمانية لبطل معين أن تحيل إلى نظام تقويمي واحد تنخرط فيه جميع التواريف الممكنة، ويمثل التقويم إطاراً مرجعياً له. بهذه المعنى، فقد تحرّر زمن السرد القصصي، منذ الملجمة حتى الرواية، مروراً بالمسألة، وأشكال الملهأة قديماً وحديثاً، من القيود والضوابط التي تقسره

على أن يحيل إلى زمان العالم. وهكذا ييدو البحث عن الروابط والموصلات بين الزمان الظاهري والزمان الكوني - مثل تأسيس التقويم، والاستعانة بزمن المعاصرین والأسلاف والأخلاف، وتناوب الأجيال، والوثائق والآثار - في الأقل لدى المقاربة الأولى، وكأنه يفقد أسباب وجوده. إذ تنشر كل تجربة زمانية قصصية عالمها الخاص، وكل عالم من هذه العوالم فريد في ذاته ومفرد ولا يقارن بسواء. وليس الحبكات وحدها، بل حتى عوالم التجربة التي تكشف عنها، هي - شأنها شأن أجزاء الزمان المتواتي الفريد عند كائط تحديداً تنتهي لعالم خيالي فريد. فلا يمكن التوصل لصياغة كافية للتجربة الزمانية القصصية.

لكن هذا التحديد السلبي لسمات حرية الفنان في القصص لا يشكل الكلمة الأخيرة. ذلك أن إزالة قيود الزمان الكوني يقابلها نظير إيجابي يتمثل في استقلال القصص حين يستكشف مصادر الزمان الظاهري التي تركها السرد التاريخي دون أن يستغلها، أو منعها، بسبب اهتمامه الدائم بربط الزمان التاريخي بالزمان الكوني من خلال إعادة تسجيل الزمان التاريخي في الزمان الكوني. وهذه المصادر الخفية للزمان الظاهري، والالتباسات التي يتسبب بها اكتشافها، تشكل الرباط السري بين هذين النمطين من السرد. وفي تقديرني أن القصص يمثل اكتشاف كنز للتنبيعات الخيالية التي تنطبق على موضوعة الزمان الظاهري والتباساته. ولبيان ذلك، أقترح الجمع بين التحليل الذي أجريته في نهاية الجزء الثاني لثلاث حكايات عن الزمن وبين النتائج الرئيسية في مناقشتنا ظاهراتي الزمان⁽¹⁾.

التنبيعات الانحطاط بين الزمان - المعيش وزمان العالم

بغية التأكيد على التوازي والتقابل بين التنبيعات الخيالية التي يولدها القصص والزمان الثابت الذي يشكله إعادة تسجيل الزمان المعيش على زمان العالم على مستوى التاريخ، سأذهب مباشرة إلى الالتباس الأساسي الذي

كشفت عنه الظاهراتية - وإلى حد ما أنتجهه - وهو تحديداً، الانشطار الذي يفتحه التفكير التأملي بين الزمان الظاهري والزمان الكوني. الواقع أن التاريخ والقصص يبدآن في الاختلاف انطلاقاً من طراز علاقتهما بهذا الانشطار⁽²⁾.

نجد إشارة أساسية للطريقة التي تربط بها تجربة الزمن القصصية بطريقتها الخاصة الزمان المعيش بالزمان المدرك بوصفه بعداً من أبعاد العالم في حقيقة أن الملحمه والدراما والرواية لا تتردد في الجمع بين شخصيات تاريخية تماماً، ووقائع مؤرخة الحدوث أو يمكن تأريخها، وموقع جغرافية معروفة، وبين شخصيات ووقائع وأماكن مختلفة⁽³⁾.

على سبيل المثال، تجري حبكة «السيدة دالاوي» بوضوح بعد الحرب العالمية الأولى، وعلى وجه التحديد عام 1923، وتكتشف أحداثها في الإطار الزمني النصبي للمدينة التي ما زالت حتى اليوم عاصمة الإمبراطورية البريطانية. وعلى الغرار نفسه، تنتهي مغامرات هانز كاستروب في «الجبيل السحري» إلى سنوات ما قبل الحرب، وأفضت صراحة إلى كارثة عام 1914. وأخيراً، يمكن تقسيم الأحداث المتواالية في «البحث عن الزمن الضائع» إلى أحداث جرت قبل الحرب العالمية الأولى وأحداث جرت بعدها، وتعطينا تطورات قضية دريفوس بهولة مؤشرات زمنية يمكن تعين تأريخها، وكذلك يدخل وصف باريس خلال الحرب في إطار زمن مؤرخ بصراحة.

لكتنا سنخطئ خطأً جسيماً، إذا استخلصنا من ذلك أن هذه الأحداث والواقع المؤرخ أو القابلة للتاريخ تسحب زمان القصص إلى حقل الجاذبية الخاص بالزمان التاريخي. ما يحدث هو العكس تماماً. فلنكون الراوي والشخصيات الرئيسة الأخرى هم محض اختلاف قصصي، فإن جميع الحالات إلى الأحداث التاريخية الواقعية مجرد من وظيفة تمثيل الماضي التاريخية، وهي موضوعة على قدم المساواة مع الأحداث اللواقعة الأخرى. فالإحالـة إلى الماضي، بعبارة أدق، ووظيفة التمثيل نفسها يتم إدراكيـها ولكن

على نحو تحبيدي، مشابه للطريقة التي يصف بها هوسرل المتخيل ويحدد خصائصه^(٤). أو إذا استخدمنا جهازاً اصطلاحياً مختلفاً، مستعاراً هذه المرة من الفلسفة التحليلية، لم تعد الأحداث التاريخية تدلّ دلالة مطابقة، بل هي مذكورة وحسب^(٥). وبهذه الطريقة، فإن الحرب العالمية الأولى، التي تفيد كنقطة إحالة للأحداث المروية في الروايات الثلاث جميعاً، تفقد نصاب إحالة مشتركة، وتختزل بدلاً من ذلك، إلى مجرد اقتباس متماء في العالم الرمزي التي لا يمكن فرض بعضها على بعض، أي لا يمكن توصيل بعضها ببعض. ويجب القول أيضاً إن الحرب العالمية الأولى، بوصفها حدثاً تاريخياً، يتم إفراغها في قالب قصصي في كل حالة إفراغاً مختلفاً، شأنها شأن الشخصيات التاريخية التي تنطوي عليها كل رواية. وهكذا تحدث هذه الروايات في داخل أطوار زمانية متجانسة. كما يمكن تحبيد الروابط والوصلات التي يضعها التاريخ في مكانها، والمجيء على ذكرها وحسب: ليس فقط زمان التقويم، بل توالي الأجيال، والأرشيف، والوثائق والآثار. وبهذه الطريقة يمكن أيضاً إفراغ كامل نطاق الأدوات التي تفيد في علاقة الترميز أو التمثيل، واعتبارها عملاً من أعمال الخيال.

والسؤال أن نعرف بأية طريقة يندمج جزء من أحداث العالم في إطار التجربة الزمانية للشخصيات القصصية. برد السرد على هذا السؤال ببسط نطاق التوييعات الخيالية التي تستجيب للتباين الظاهرياتي الأساسي.

على سبيل المثال، لقد وجدنا في تحليلنا أن حيوية رواية فرجينيا

(٤) يعني الذكر في الفلسفة التحليلية أن تجعل اللغة إلى خصائصها اللغوية بصرف النظر عن الواقع الخارجي. ويمثل جون سيرل على ذلك بقوله: "إذا قلت إن (باركلي) تتكون من ستة حروف، و(باركلي) مدينة في كاليفورنيا فإن من المغافلة أن نستنتج أن هناك مدينة في كاليفورنيا تتكون من ستة حروف، ففي الجملة الأولى الكلمة مذكورة وحسب، وفي الجملة الثانية تستعمل لتشير إلى مدينة". فالذكر هو الاكتفاء بالعلاقات اللغوية الداخلية، بينما تنطوي الإحالة على إشارة إلى الواقع خارج اللغة- المترجم.

وولف بكاملها إنما هي مستمدّة من الخصومة بين ما سمّيته بالزمان الفاني والزمان النصيبي monumental. لكن ما يمنع الرواية ثروة تختلط بها بلا حدود القول بمجرد وجود تناقض تأملي يمكن في كون الراوي لا يقوم بجعل وحدتين أو مقولتين في مواجهة مع بعضهما - حتى لو كانت هاتان المقولتان وجوديتين بالمعنى الذي استخدمه هييدغر - بل بالأحرى تجريبي حدود، يمكن بينهما كامل نطاق التجارب الفردية التي اختار الراوي أن يضعها على المسرح. تدلّ إحدى تجارب الحدود هذه، وهي تجربة سبتيموس وارن سمت، على المصالحة المستحبّلة بين الساعات التي تعلّمها ساعة «بغ بن»، وحلم البطل التعبّس غير القابل للتوصيل بالاكتمال الشخصي. مع ذلك، يشير انتحار سبتيموس أيضاً إلى تجسيد الوجود - الوجودي - نحو - الموت في تجربة موجودية *existentielle* فردية، وهي تجربة أقرب إلى الدعوة للإيأس التي يراها غابرييل مارسيل تستتبع بالضرورة المنظور الذي يقدمه العالم، منها على سبيل المثال إلى إعادة طرح الاستيقاظ الذي يصرّ هييدغر على أنه أكثر التناقضات أصالة في الصفة الأولية للوجود - نحو - الموت. ويصبح الشيء نفسه فيما يتعلق بالزمان الكوني. إذ لا تشير إليه هذه الرواية إلا من خلال زخارف الزمان النصيبي، وإنما بوصفه متجمداً في شخصيات السلطة، ذات «التناسب» وفقدان التسامح، اللذين هما تكميلتان للنظام الراسخ. وإذا تعطى دقات ساعة «بغ بن» هذه الصفة الثنائية الملموسة، فإنها تكف عن الإشارة إلى زمن حيادي ومشترك، بل تمتلك في كل حالة معنى مختلفاً عند آية شخصية من الشخصيات التي تمتد تجربتها بين الحدين اللذين يؤشران إلى مساحة المكان الذي دشنته الرواية. فالزمان المشترك لا يجمع بل يفرق. هكذا نجد أن تجربة كلاريسا الأثيرة، وقد تورطت بين الطرفين، لا تستمر بوصفها وساطة، بمعنى الخلط التأملي، بل بوصفها تنوعاً فريداً، يؤشره الصراع الجوهرى بين دورها السرى كقرين لسبتيموس، ودورها العلنى كمضيافة كاملة الأوصاف. وتعبر إشارة الانحراف التي ترجع

بها البطلة إلى حفلتها - يجب أن تجتمع الناس - عن توجه وجданى فريد في الثبات بوجه الموت: في حل تسوية هشة وربما غير أصلية (ولكن ليس من مهمة السرد التبشير بالأصلية) بين الزمان الفانى والزمان النصي.

طرح «الجبل السحري» مشكلة المواجهة بين الزمان المعيش والزمان الكوني بمفردات مختلفة تماماً. ومنذ البداية لا تتشابه الأفلام الملمسة التي تدور حول القطبين في الروايتين. لا يبدي من هم «في الأسفل» أي اهتمام فيما يتعلق بالنصي، فهم أناس بسطاء واقعون في أشراف اليومية، وقلة قليلة من رسلهم تذكرنا بالشخصيات السلطوية في «السيدة دالاواي»، وهو يبقون ممثلين للزمان العادى. أما من هم «في الأعلى» فيختلفون اختلافاً جذرياً عن بطل الزمن الداخلى الذى وجدهما في «السيدة دالاواي». الزمان لديهم دورياً وبلا انقطاع زمان ملؤث ومرهون حيث يتم وصم حتى الجنس بوصلة الفساد. وهذا هو السبب في أن «البيرغهوف» تخلو من وجود سبتيموس يقتل نفسه لأنه لا يستطيع احتمال صرامة زمن الساعات. بدلاً من ذلك، يختضر أهل المصحة بيته لأنهم فقدوا أية إمكانية لقياس الزمن. ومن هذه الناحية، يختلف انتحار «ماينهير بيركرون» اختلافاً جذرياً عن انتحار سبتيموس. فليس انتحاره تحدياً لمن هم «في الأسفل»، بل هو استسلام يجمعه بمن هم «في الأعلى». وعن هذه الطريقة الأصلية جذرياً في طرح المشكلة ينبع حل مبتدع أيضاً. فخلافاً لـ«كلاريسا دالاواي»، التي تبحث عن تسوية بين الطرفين المتشددين، يحاول هانز كاستورب أن يحل التناقض باللغاء أحد طرفيه. وسيمضي إلى أبعد ما يستطيع في سعيه لمحو الزمان الكرونولوجي (الترتيبى)، وإلغاء قياسات الزمان. ما يتم الرهان عليه، إذا، هو معرفة أي تشبع، وأى ارتقاء يمكن أن ينبع عن مثل هذا التجربة بالزمان، المعزول كأنما هو يصدر من الشيء الذي يضفي عليه حجماً ومقداراً. سيضيء لنا جواب هذا السؤال نقطة أخرى من نقاط التلازم بين ظاهراتية الزمان وحكاياتنا عن الزمان. ولنكتف في هذه المرحلة بما يأتي: بدلاً من إعادة

تسجيل الزمان المعيش في الزمان الكوني من خلال التاريخ، تقترح «الجبل السحري» تنويعاً خيالياً منحرفاً على نحو خاص. إذ ما زالت محاولتها إلغاء آثار الزمان الكوني طريقة في الارتباط بالزمان الكوني، وهو شيء يشبه حالة الطبيب الذكي الذي يعطي مرضاه الذين يرفضون التعامل معه محراراً ليس عليه علامات قياس الحرارة. ومثل «أخت صامته» يستمر الزمان العادي بصحة المعاصرة الروحية للبطل.

في «البحث عن الزمن الضائع» نجد تنويعاً آخر استثنائياً إلى درجة كبيرة على الاستقطاب بين زمان الشعور وزمان العالم. الشكل الذي يظهر فيه زمان العالم هو شكل مختلف للميادين التي يعمل فيها ما سميـناه، مع جيل ديلوز، تعلم العلامات: علامات الواقع الاجتماعي، علامات الحياة، علامات الانطباعات الحسية، علامات الفن. لكن لأن هذه الميادين الأربع لا تمثل إلا من خلال علاماتها، لذلك ينطوي تعلمها أيضاً على الشعور بالعالم (وعيه). وهناك انشقاق آخر ينبع عن هذه، يضع الزمن الضائع في مقابل الزمن المستعاد. الضائع، هو في الدرجة الأولى، الزمن الماضي الذي يفترسه التفسخ الكوني للأشياء. بهذا المعنى، تمثل «البحث عن الزمن الضائع» صراغاً استنزافياً ضد اضمحلال الآثار، ضد النسيان. (ساناقش فيما بعد إعادة أسطرة الزمان التي تستلزمها تأملات الرواوي وهو يتأمل في التلاشي الكوني لجميع الأشياء). الضائع هو أيضاً الزمن الذي يتعدد بين العلامات دون أن يعرف ذاته، والمحكوم عليه بأن يعاود الاندماج في عمل التجدد العظيم. وأخيراً، الضائع هو الزمان المتناثر، كالأماكن في الفضاء، وقد رمزَ إليه بطريرقتين: آل ميزاليس وآل غرمانـت. وبهذا الخصوص قد تتحدث عن تقطع الزمان، كما لو أن المرء يتحدث عن تقطع القلب. وفي الحقيقة، يظل معنى عبارة «الزمان الضائع» في حالة تعليق ما دام لم يتحول بعد إلى الشيء نفسه الذي يجب استعادته. وقبل نقطة الوصول بين البحث والإضاعة، وبين التشبع والتلقد، لا تعرف «البحث عن الزمن الضائع» إلى أين تتجه. وهذا

التي، هذا التحرر من السحر الذي تتجه، هو الذي يخلق الضائع ويحدده، ما دامت «البحث عن الزمن الضائع» لم يستقطبها بعد تصميم خلق عمل فني جليل. غير أن الدرس الذي يمكن أن تتلقاه ظاهراتي الزمان من هذا الوصل بين تعلم العلامات والتجربة التخارجية لم تعد له علاقة بالالتباس الأولي الذي تفحصناه تواً، أعني الالتباس الذي يقدم الزمان التاريخي جواباً له.

في هذه العودة الأولية في سلوك الطريق من «السيدة دالاواي» إلى «الجبيل السحري» إلى «البحث عن الزمن الضائع» رأينا السرد يقترح استجابات متنوعة للالتباس واحد بعينه، في حين ينوع في طريقة طرح المشكلة، إلى حد تغيير الموضع الأولي للمقصوبة. وبفعله هذا يزيح السرد الانقسامات بين المشكلات التي فصلتها عن بعضها التباسية الزمان بعناء - بدءاً من التمييز الذي صار يبدو الآن متعلقاً بالتعليم أكثر من تعلقه بالجوهر، بين الأنغاز التي أقرت الظاهراتية بانتهاها إلى تكوين الزمان الداخلي، وتلك التي يولدها إطلاق الإشارة التي تدشن الظاهراتية، واختزال الزمان الكوني والموضوعي والعادي. ويسبب هذا التغيير في الإشكالية نفسها، فقد عدنا من التباس المحيط إلى التباس المركز في ظاهراتية الزمان. وفي قلب المقابلة بين التربيعات الخيالية التي تتجهها حكاياتنا عن الزمن والمصطلح الثابت لإعادة تسجيل تاريخ الزمان المعيش على زمان العالم، يبدو أن الإسهام الأساسي للسرد في الفلسفة لا يمكن في نطاق الحلول التي يقترحها للتنافر بين زمان العالم والزمان المعيش، بل في استكشاف سمات غير خطيبة للزمان الظاهراتي الذي يخفيه الزمان التاريخي لكونه موضوعاً في إطار كرونولوجيا (تعاقب زمني) الكون الكبرى.

تنبيعات على الالتباسات الداخلية في الظاهراتية

نمضي الآن لفحص مراحل هذا التحرير للزمان الظاهراتي بمعزل عن

قيود الزمان التاريخي. وستتأمل على التوالي في 1 - مشكلة توحيد الدفق الزمني، الذي يراه هوسرل ناتجاً عن ظاهرة «التطابق» في التشكيل الأفقي للزمان، ويستمدّه هيذغر من ظاهرة «النكرار» في التشكيل التراتبي لمستويات التزمن، 2 - إيقاظ موضوعة أوغسطين عن الأبدية في بعض التجارب الحدية المركزة تركيزاً عالياً عن الزمانية، 3 - وأخيراً، أنماط إعادة أسطرة الزمن، التي لم تعد داخلة في اهتمامات الظاهراتية، والتي لا يقوى سوى السرد وحده على إثارتها بالمعنى القوي لهذه الكلمة.

1. ستتخذ مراجعتنا الجديدة للحكايات الثلاث عن الزمان التي أسرت انتباهاً كنقطة بدء لها من التحليلات التي فكرَ هوسرل أنه حلّ بها المفارقة الأوغسطينية عن الحاضر ثلاثي الأبعاد: حاضر الماضي، وحاضر المستقبل، وحاضر الحاضر. يتّألف هذا الحل من مرحلتين. تضفي المرحلة الأولى بعض الكثافة على الحاضر المعيش من خلال تمييزه عن الآن الشبيه بالنقطة عن طريق ربطه بالماضي الماثل، المستعاد في ضمن الحاضر، والمستقبل الوشيك الذي يشكل منطقة استدعاء مطابقة لمنطقة الاستبقاء في الحاضر. ومهما كان الثمن الذي يجب سداده لامتداد الحاضر هذا، فإن الفجوة بين الاستبقاء (أو التذكر الأولي) متضمنة بطريقتها الخاصة في داخل الحاضر الحي، والاستجماع (أو التذكر الثاني) مستبعد من الحاضر الحي. ثم يرى هوسرل وحدة تيار الزمن متشكلة من تطابق لا نهاية له من الاستدعاءات (واستدعاءات الاستدعاءات) التي تشكّل «ذيل المذنب» للحاضر الحي مع سلسلة أشباه الحاضر التي تنقلت بينها بحرية من خلال الخيال، والتي ينشر كل منها نظام استبقاءاته واستدعائاته. وهكذا فإن توحيد تيار الزمن ينبع من نوع من الأثر «المرصوف» الذي ينشأ عن التداخل بين مختلف نظم الاستبقاء والاستدعاء التي تنبع من الحاضر الحي، ومن أي شبه حاضر آخر، ويتداخل استبقاء الحاضر باستدعاء آخر.

تعود عملية التطابق نفسها إلى الظهور بشكل آخر وتحت اسم آخر في

الظاهراتية التأويلية عند هيدغر، التي يصح القول إنها أكثر وعيًا بالتراثات الداخلية لمستويات الزمانية منها باستمرارية التيار الزمني الموحد. وهذا هو السبب في كون «التكرار» قد بدا لنا نقطة العقدة في تحليلاته للزمانية. فبالجملة معاً بين الانزجاد، والإقبال - نحو والاستحضار (making-present) على مستوى التاريخية، يربط التكرار معاً على الصعيد الوسطي المستوى العميق للزمانية الأصلية والمستوى السطحي للتزمن، حيث تشهد عالمية العالم على أخلاقية الآنية. وبنية التداخل في الزمان نفسها لا تصفها وحسب التوييعات الخيالية للسرد، بل تضعها في عملية - بطرق مختلفة جداً.

على سبيل المثال، بدت لنا رواية فرجينيا وولف ينطلق بها إلى الأمام استباقي حفلة كلاريسا، وتتجذبها إلى الخلف في الوقت نفسه نفسه أسفار الأبطال إلى الماضي، ولحج الذكريات التي تتلاطم باستمرار في خضم الفعل. يمكن فن فرجينيا وولف هنا في نسج الحاضر، بامتداداته في المستقبل الضمني والماضي المائل والماضي المستجمع، وبذلك يجعل الزمان يتقدم تقدماً بطيء الخطى. زد على ذلك أن الشعور بالزمان لدى جميع الشخصيات الرئيسية يتم استقطابه بلا انقطاع بين الحاضر المعيش، ميالاً نحو مثالقة المستقبل الوشيك، وصنوف أشباه الحاضر التي تظل تحفظ بملكة متألقة خاصة بكل فرد. بالنسبة لبيتر وولش، وبدرجة أقل لكلاريسا، هي ذكري حب لم يتحقق واقعياً، ذكري رفض الزواج، ذكري الأيام السعيدة في بورتن. وليس سبيموس بأقل تميزاً في الحاضر المعيش بسبب ذكرياته عن الحرب، إلى حد أنها صارت تمنعه من العيش في الحاضر رؤية صديقه الميت، الذي يعود ليلازم نوبات هذيانه. أما بالنسبة لريزيا، فيظل ماضيها حين كانت مصممة قبعات لوقت وجيز النقطة التي يرسو فيها ندمها بين حطام زواجهما الخائب. هكذا تكون مهمة كل شخصية من الشخصيات أن تولد جريان زمانه أو زمانها الخاص، يجعل الاستدعاءات تنفس من أشباه الحاضر التي تنتهي للماضي، الذي لم يعد «يتطابق» مع استبقاءات

الاستبقاءات التي تنتهي للحاضر المعيش. وإذا صع أن الزمن في «السيدة دالاواي» يتكون من التداخل بين امتدادات زمنية فردية، مع «كهوف خاصة»، فإن التطابق عن طريق «الرصف» الذي ينبع زمن الرواية، يتواصل من تيار وعي إلى آخر، بفضل الإيحاءات بأن كل شخصية من الشخصيات تفكك في الأخرى، حيث تستدير استدعاءات شخصية ما إلى استبقاءات شخصية أخرى. وقد وضع الرواوي التقنيات السردية، التي درسناها في القسم الثالث، في خدمة إحداث هذه المعانوي، ولاسيما تلك الوسائل التي تؤدي دور أفق موصلة بين تيارات الوعي المتعددة.

وربما كانت «الجبل السحري» تمنع دروساً أقلَّ عن تشكيل جريان الزمن من خلال «التطابق»، إذ يمكن نقل هذه الرواية في مكان آخر، كما سيتضح أدناه. لكن هناك على الأقل سمتين فيها تعنيان التحليل الحاضر. الأولى، أن العودة إلى الماضي، التي ترد في الفصل الثاني، تعطي تجربة الحاضر كثافة ماضٍ يتعدد فهمه ولم تبق منه في البال سوى قلة من الذكريات الرمزية، مثل موت الجد، وعلى الخصوص، أحدوثة القلم الذي استعاره وأعاده برييسلاف. وتحت زمن التوالي، الذي تنطمس مقاييسه بالتدريج، يظل زمن كثافة كبيرة هو على الأغلب زمن لا يتحرك، تقطعه بنایع الحياة فيه من خلال الزمان العيادي. هكذا يضفي الاستجمام، حين يقاطعه الحاضر الفعلي، على شخصية كلاوديا شوشات غرابتها، في البداية في حلم اليقظة الخاص بـ(Vertraumte Intermezzo) ثم في الأحداث الشهيرة عن «ليلة فالبرغس» (Walpurgisnacht). إنه قلم برييسلاف الذي تستعيده كلاوديا ثم تعиде. فكلاوديا هي برييسلاف. يتم التغلب على التوافق المتنافر في تطابق مدفوع إلى نقطة التماهي. والجانب الآخر في هذا التمايل السحري هو أن الأبدية التي يمنحها للحظة هي نفسها ليست سوى أبدية حلم، أو أبدية كونفالية.

في «البحث عن الزمن الضائع» يتنازل مصطلح هوسرب حول «التطابق»

لمصطلح هيدغر حول «التكرار». ودعوني هنا أكمل ما قلته: إن السرد لا يضيئ موضوعة ظاهراتي سابقة الوجود، بل هو يتحقق المعنى الكلي لهذه الموضوعة في شكل مفرد.

ونحن نستطيع أن نتحدث مرة أخرى ونحن بقصد التطابق، عن تحديد خصائص التفاعل بين منظور البطل، الذي يتقدم نحو مستقبله غير الأكيد من خلال تعلم العلامات، ومنظور الراوي الذي لا يفعل شيئاً ويستبق المعنى الكلي للمغامرة. يمكننا القول إن الراوي قد تورط في نوع من التداخل بين الامتدادات الزمنية حين أدمج ذكريات البطل في سياق البحث الذي يدفعه قدماً، معطياً الراوي صورة «مستقبل في الماضي». غير أن لعبة الأصوات السردية تبلغ أعمقاً أخرى. يؤدي الراوي تكراراً أصيلاً حين يربط البحث الذي يشكله تعلم العلامات بالفقد الذي يتم تصوره في لحظات السعادة، والذي يبلغ أوجهه في التأمل الكبير حول الفن بوصفه مخلصاً يحدث لدى الأمير في مكتبة آل غيرمان. تتمثل صياغة بروست للتكرار في استعادة الزمن الضائع. ولقد أشرنا إلى ثلاثة معادلات هنا: الأول أسلوببي، في شكل الاستعارة، والثاني بصري في هيئة التعرف، والأخير روحي تحت رعاية الانطباع المستعاد. هكذا يثبت التكرار، تحت عناوين مختلفة، أنه شيء مختلف تماماً عن مجرد إحياء من جديد. والأكثر من ذلك أنه حين يحدث تقصير طريق مباشر بين إحساسين متشابهين، يتم الظرف بهما في لحظات السعادة، ويحل محله تأمل شاسع في العمل الفني، يأخذ التكرار كامل دلالته، التي يبدو لي أن بالإمكان اختصارها في التعبير الرابع عن المسافة المقطوعة. ففي لحظات السعادة، تجتمع لحظتان متشابهتان وتتدخلان معاً على نحو عجيب. ومن خلال التأمل في الفن، يتم تثبيت هذه الأعجوبة الزائلة في عمل باق. وهكذا يتساوى الزمن الضائع بالزمن المستعاد.

2. بمصاحبة الحركة التي تمر فوقها الإشكالية الهوسرلية عن التطابق نحو الإشكالية الهيدغرية عن التكرار بهذه الطريقة، يأخذ السرد الظاهرة في

الوقت نفسه إلى منطقة كفت عن ارتياها بعد أوغسطين. وفي الحقيقة، فإن حكاياتنا الثلاث عن الزمان تمتلك الخاصية المميزة في الجرأة، مع القوة التصويرية التي لاحظناها، على استكشاف ما سميت في الجزء الأول بالحد الأعلى من عملية تراتب الزمانية. ويتمثل هذا الحد الأعلى عند أوغسطين في الأبدية. أما عند تيار التراث المسيحي، الذي اندمج بتعاليم الأفلاطونية الجديدة وتقرير الزمان من الأبدية، فيكتمن في ثبات نفس يغشاها الاطمئنان. ولكن لا ظاهراتية هوسرل ولا تأويلية الآنية عند هيدغر واصلت هذا الخط من التفكير. تضمنت «ظاهرة الشعور الداخلي بالزمان» عند هوسرل حول هذه النقطة، ما دام النقاش محدوداً بالمرور من القصدية المستعرضة (المتجهة نحو التعقل المضموني الخالص noematic) إلى القصدية الطولية (المتجهة نحو وحدة التيار الزمني). أما في «الوجود والزمان» فإن مهمه فلسفة النهاي تبدو في إحلال التفكير بالوجود - نحو - الموت محل التأمل في الأبدية. ولقد سألت أنا السؤال التالي: «هل نحن هنا أمام طريقتين غير قابلتين للاختزال في جر الديمومة الأوسع انتشاراً نحو الديمومة الأكثر توترة؟ أو أن الخيار الآخر ليس إلا في الظاهر؟»⁽⁵⁾.

يمكن البحث عن جواب هذا السؤال على مستويات متعددة. على المستوى اللاهوتي، ليس من المؤكد أن يختصر تصور الأبدية إلى فكرة الراحة. إننا لن نتحدث هنا عن الخيارات المسيحية المتاحة أمام المعادلة بين الأبدية والراحة. ولكن على المستوى الشكلي لأنثروبولوجيا فلسفية - وهو المستوى الذي كان هيدغر ما زال يضع نفسه فيه في فترة كتابة «الوجود والزمان» - من الممكن التمييز بين المكونات الوجودية existential والمكونات الوجودية existentiell في الثنائيّة التي تشكل الوجود - نحو - الموت والإقبال الاستباقي بوجه الموت. ووظيفة الشهادة المنسوبة لهذا الأخير فيما يتعلق بالوجود - الوجودي - نحو - الموت تتيح لنا أن نفكّر بأن الوجودي في الموت الكلّي يترك الباب مفتوحاً لنطاقٍ واسع من الردود الوجودية، بما فيها

الحل شبه الرواقي الذي أكدته مؤلف «الوجود والزمان». ومن ناحيتي، لقد اعتبرت، دون تردد، الفنان سمة كلية للوضع البشري. كما لم أتردد في الحديث عن الزمان الفاني، مقارناً إياه بالزمان الاجتماعي والزمان الكوني. لكنني تركت السؤال معلقاً ما إذا كان المكون الوجودي للوجود - نحو الموت، وربما حتى الإقبال الاستباقي، يترك متسعًا لتجهات موجودية أخرى سوى النبرة الرواقية التي أضفها هيذغر على الحل، بما في ذلك توجهات الرجاء المسيحي النابع بطريقة أو أخرى من الإيمان بالبعث. ومن هذا الفاصل بين الوجودي والموجودي يمكن توجيه التأمل في الأبدية وفي الموت.

تقدّم حكاياتنا عن الزمن مساهمتها في هذا التأمل. وتستمر هذه المساهمة في كونها تكمن في التربيعات الخيالية التي تقدّم شهادة على كون الأبدية - شأنها شأن الوجود عند أرسطو - يمكن التعبير عنها بطرق مختلفة كثيرة.

وليست هذه الموضعية بالغانية عن «السيدة دالاواي». فبرغم الغموض الشديد الذي يشوب اتحار سبتيموس، فإنه في الأقل يجعلنا نرى أن الزمان عائق مطلق دون الرؤية الكاملة للوحدة الكونية. وقد قلنا إن الزمان لم يعد فانياً، بل الأبدية هي التي تجلب الموت. ويتمكن الغموض المحسوب في هذه الرسالة، من ناحية، في الخليط المضطرب من الهذيان والجنون لدى سبتيموس نفسه، ومن ناحية أخرى، في الأثر شبه الخلاصي لانتحاره على كلاريسا، التي تستمد منه الشجاعة على مواجهة صراعات الحياة.

وواضح تماماً أن «الجبل السحري» تنطوي على أغنى سرد بالتربيعات على موضوعة الأبدية والموت. لم يعد هناك من وجود للغموض، بل سخرية الراوي عند التأمل في التجربة الروحية للبطل التي تجعل من الصعب فك مغالق رسالة العمل. بالإضافة إلى ذلك، تنشر هذه الرواية عدداً كبيراً من المتغيرات على هذه الموضوعة. أبدية الهوية في مشهد «الحساء الأبدى» (Ewigkeitssuppe) شيء، والأبدية الشبيهة بالحلم، أو الأبدية الكرنفالية في

مشهد «ليلة فالبيرغس» (Walpurgisnacht) شيء آخر، وهناك أيضاً شيء آخر هو الأبديّة الساكنة في دوران النجوم، بل شيء آخر أيضاً هو الأبديّة المرحة في أحدوثة «العاصفة الثلجيّة» (Schnee). ومهما كانت الصلة بين هذه الأبيات المتباينة، فإنها جميعاً يوفّرها السحر الشرير في «الجبل السحري». وفي هذه الحالة فإنّ الأبديّة، القائمة لا على تنويع الزمانية الأكثر توّراً، والأكثر تركيزاً، بل على رفض الزمانية الأكثر اتساعاً في حالة التفكّك الأكبر، ربما لا تكون أكثر من شرك. وإنّ فلماذا يتّخذ الاقتحام الموجّع لتاريخ واسع النطاق إلى عالم بيرغهوف المعترّل شكل «صاعقة»؟

من المدهش أن نضع تنويعات «الجبل السحري» على الأبديّة جنباً إلى جنب مع تنويعات «البحث عن الزمن الضائع». وبلغ عالم الجوادر الجمالية «خارج الزمان» في التأمل الكبير في الزمان المستعاد قد يكون مصدراً لا يقلّ تصليلاً ووهماً عن تخارج هائز كاستورب في أحدوثة (العاصفة الثلجيّة) Schnee ، إذا لم يتدخل القرار بخلق عمل فني³ في تبييت الإضاعة العنفلة وفي توفير فتح جديد للزمن الضائع كتمة لذلك. ولا يحتاج التاريخ أن يجيء ليوقف تجربة عقبة عن الأبديّة. وحين تسمّ الأبديّة بميسمها نداء الكاتب، فإنها تحول نفسها من فتنّة إلى هدية، فهي تمنح قوة «استعادة الأيام الخوالي». لكن العلاقة بين الأبديّة والموت لا تتحيّي. وذكر الموت memento في منظور الأشخاص شبّه الميتين الجالسين حول طاولة الأمير غيرمانٌ في حفلة عشاء الرؤوس التي تلي الوحي الكبير، يلقي بصداء الجنائزى في جوهر قرار الكتابة. وهناك توقف آخر يهدّد تجربة الأبديّة هذه: وهو لا يتمثل في اقتحام تاريخ كبير، كما في «الجبل السحري»، بل في موت الكاتب. هكذا تستمر المعركة بين الأبديّة والموت في هيئات أخرى. وما زال الزمان المستعاد من خلال نعمة الفن مجرد فترة هدنة.

3. يستحق مصدر آخر وأخير للسرد أن نتعرّف عليه. إذ لا ينحصر القصص بالاستكشاف المتواهي عن تنويعاته الخيالية، أولاً، لأوجه التوافق

المتنافر المرتبطة بالتشكيل التاريخي للجربان الزمني، ثم بصنوف التوافق المتنافر المتصلة بتراتب مستويات التزمن، وأخيراً، بالتجارب الحدية التي تؤشر حدود الزمان والأبدية. للسرد، بالإضافة إلى ذلك، القدرة على استكشاف منطقة حدودية أخرى، هي التي تؤشر خط الحدود بين الحكاية الخرافية والأسطورة. وفي هذه الموضوعة، تضمنت ظاهراتيَّنا أكثر مما صممت في موضوعة الزمان والأبدية. ولا ينبغي أن يؤخذ اعتدالها كنقطة ضدها. فالسرد وحده، لأنَّه يبقى مجرد سرد وقصص حتى حين يقيم مشروع التجربة ويصورها، يستطيع أن يبيع لنفسه قليلاً من الثمن.

على سبيل المثال، في «السيدة دالاواي» تطلق دقات الساعة التي تعلنها «بغ بن» رنيناً هو أكثر من مجرد رنين فiziائي أو نفسي أو اجتماعي. تطلق رنيناً يكاد يكون صوفياً، ويكسر الصوت السريدي القول مراراً: «ثلاثة الدوائر البطيئة في الهواء». وعلى هذا الغرار، توخد لازمة سيمبلين عند شكسبير: «لا تخش بعد اليوم حرارة الشمس، ولا غيط الشتاء المسحور» بين مصيري سبيتموس وكلاريسا. لكن سبيتموس وحده يعرف كيف يصفعي، فيما وراء ضجيج الحياة، إلى «أغنية الزمن الخالدة»، ويصحب معه، عند الموت، «قصائدِه للزمن».

ولا تحول النبرة الساخرة في «الجبل السحري» دون إضفاء صبغة أسطورية على الزمان، تقترب بالضرورة برفع الزمان إلى مستوى محتوى متميز من التجربة، يجعل منه الشخص يظهر في ذاته. ولا ينبغي البحث عن إعادة الأسطرة هذه في الجزء الأكبر منها في لحظات التعليق التأملي، حين لا يتردد الرواذي باصطلاح البطل، بل حين يقوده في ثرثراه. أكثر اللحظات امتلاءً بالدلالة في هذا الشخصوص ربما تكون اللحظة التي يصطدم فيها الزمان الداخلي، وقد تحرر من القيود الكرونولوجية (الترتيبية) بالزمان الكوني، الذي تكتفي هذه المقارنة. وبخلق طمس المقاييس حد زمان لا حد له على زمان غير قابل للقياس. ولا يمكن تسطير الصحيح في القدم في أية

تجربة، سواء أكانت زمنية أو خارجية، إلا في المنظور الصامت لحركات السماء. زد على ذلك أن العمل برمته ينشر خلسةً نقداً هرمسياً يلمع إلى التحليلات السابقة جميعاً. والتجارب المشبعة بالروحية، التي تظهر عند نهاية الرواية، تطلق العنان لللحظة هذا الارتفاع، الذي يقى أسيراً سائر الزمن.

ومن بين الأعمال الثلاثة التي ناقشناها تواً، تمضي «البحث عن الزمن الضائع» إلى أبعد ما تستطيع في إعادة أسطرة الزمان. والغريب أن تكرر الأسطورة فيها بطريقتها الخاصة التنوعات الخيالية للسرد على zaman والأبدية، ما دامت تقدم لنا وجهين متناقضين للزمان. فهناك زمان هدام، وهناك «الزمان، الفنان». وكلاهما فعال، ولكن في حين يتحرك أحدهما بسرعة، «يعمل الآخر ببطء شديد». ولكن تحت كلا المظاهرتين، يحتاج الزمان إلى جسد حتى يتخارج بنفسه، ويصير مرئياً. وهو في حالة الزمان الهدام «دمي» حفلة العشاء الجنائزية، وبالنسبة للزمان «الفنان» أخت غيلبرت وروبير دي سان لوب، اللذان يجتمع فيما الجانبان، آل ميسيليز وأل غيرمان. ويحدث كل شيء وكأن الظاهراتية لا تستطيع أن تمنع الزمان أية قابلية على الرؤية، دون السقوط في خطأ ما، بينما يستطيع السرد أن يمنعها له بعد أن يسدد ثمن ذلك في تجسيد مادي، يمكن مقارنته بشخصيات الزمان في نزوات التجسيم القديمة⁽⁶⁾ prosopoeia. وبينما يجد الزمان الأجساد المناسبة له «بغية تسلیط ضوء فانوسه السحري عليها» (هل السحري هنا مشابه للجبيل السحري؟ أو بمعنى آخر؟)، تتخذ هذه التجسيمات بعدها فنطازياً من الكائنات الرمزية⁽⁷⁾.

هكذا تطل علينا الأسطورة، التي أرداها إخراجها من حقل بحثنا، بالرغم منا، في مظاهرین: في المرة الأولى في بداية بحثنا عن الزمان التاريخي، مرتبطة بزمان التقويم، وفي المرة الثانية هنا عند نهاية بحثنا عن زمان القصص. ولكن كان أرسطو، قبلنا بزمن طويل، قد حاول عيناً أن يخرج هذا المتطرف من عالم خطابه. وواصلت هممة اللغة الأسطورية تردداتها تحت

لوغوس الفلسفة. ويعطيها القصص صدى أكثر رنيناً.

التنويّعات الخيالية والأنماط المثلالية

المرحلة الأولى لمواجهتنا بين أنماط إعادة تصوير الزمان التي تنتهي على التوالي للتاريخ والقصص قد دعمت التفاوت بين النمطين السرديين الكبيرين. وينتزع هذا التفاوت في الأساس عن الاختلاف بين الحلول التي يسهم فيها كلٌ منها في التباسات الزمان.

وبغية تبديد سوء فهم مهم، أود أن أختتم هذا الفصل بتأمل في العلاقة التي أقمتها بين ما أسميه هنا بالحل وما سميتها سابقاً بالالتباس. ولقد كان بإمكانني القيام بهذا التأمل في الفصل السابق الخاص بالزمان التاريخي، لأن الحل الذي يسهم به الزمان التاريخي لهذه الالتباسات يمكن أخيراً في إحداث مصالحة مهدئة من شأنها أن تسحب منها أطرافها العادة، بل أن تغييبها في عدم الصلاحية وفقدان الدلالة. ولا يصح شيء نفسه على حكاياتنا هذه عن الزمان، التي تمتلك فضيلة رئيسة تمثل في القدرة على إنعاش هذه الالتباسات، بل تعميق لذعها. وهذا هو السبب في كوني قد كررت القول مراراً إن حل هذه الالتباسات شعرياً لا يعني تذويبها بل تحريرها من أثراها التعطيلي وإطلاق قواها الإبداعية.

ودعونا نحاول توضيح معنى هذا الحل الشعري بمساعدة التحليلات السابقة. نعود إلى موضوعة هوسنل عن تشكيل حقل زماني مفرد من خلال تداخل شبكة الاستبقاءات والاستدعايات النابعة من أشيه الحاضر المتعددة التي يُنقل إليها الاستجمام. تكشف التنويّعات الخيالية المطبقة على هذا التشكيل من خلال التطابق عن شيء ما يظل غير مقول في الظاهراتية. وما يبقى غير مقول هو على وجه التحديد ما شككتنا به حين أعددنا القول مراراً إن ما تحرزه الظاهراتية من تقدم وكشف يحمل معه تكاليف التباسات تزداد جذرية باستمرار. ولكن هل بقي هناك آخر يمكن قوله عن نصاب هذه

الكشف والرابطة بين الكشف والالتباس؟ تقدم التنويعات الخيالية للسرد جواب هذا السؤال. فهي تكشف أن الظاهراتية تشخيص تحت الاسم نفسه كلاً من الالتباس وحله المثالي، بل أستطيع المغامرة بالقول تشخيص النمط المثالي للحل (بالمعنى الذي استعمله ماكس فيبر للكلمة). ما الذي نعنيه حقاً حين نذكر أن حقل الشعور يكون وحدته من خلال التطابق، إن لم يكن القول إن التطابق هو الفكرة الجوهرية *eidos* التي يضع التأمل الظاهراتي تحتها التنويعات الخيالية المتعلقة بالنمط المثالي لأنصهار جزر الذكريات، المتفقة إجمالاً، وجهد التذكر الأولي في جمعه، من خلال استبقاء الاستبقاءات، الماضي بأسره في «ذيل مذنب» الحاضر المعيش؟ زد على ذلك أن افتراضنا هو عقيدة هوسరية قوية صارمة. فعن طريق التنويعات الخيالية تكشف كل فكرة جوهرية *eidos* بوصفها ثابتًا لا يتغير. وتكمن المفارقة، في حالة الزمان، في أن التحليل نفسه يكشف عن التباس ويختفي خاصيته الالتباسية تحت النمط المثالي لحله، الذي لا ينتقل إلى النور، حين تستولي الفكرة الجوهرية على التحليل، إلا من خلال التنويعات الخيالية على أية موضوعة التباس.

يمكّنا أن نعدّ كمثال نموذجي حالة تشكيل وحدة الجريان الزمني من خلال تطابق اتساع الحاضر الحي بما ينسجم مع خط القوة في الاستبقاء والاستدعاء، وإعادة مرکزة الذكريات المبعثرة من خلال أشباه الحاضر التي يشتّرّعها الخيال خلف الحاضر الحي. وهذا التشكيل هو النموذج لجميع التوافقات المتنافرة التي يواجهها عملنا. وهو يتبع لنا أن نرجع إلى أوغنطين ثم نتقدم إلى هيذرغر.

على ماذا يدلّ جدول القصد/الانتشار إن لم يدلّ على قاعدة لتأويل إلقاء قصيدة، بل وحدة قصة أوسع أيضاً، وقد امتدّ ليضمّ أبعاد حياة بأسرها، بل ليضم تاريخاً كونياً شاملاً؟ لقد كان التوافق المتنافر في الأصل اسم المشكلة التي كان ينبغي حلّها وحلّها المثالي معاً. وهذا هو ما عننته حين قلت قبل قليل إن التحليل نفسه يكشف الالتباس ويختفي تحت النمط المثالي لحله.

وستُسند للدراسة تفاعل التنيعات الخيالية مهمة توضيح علاقة الالتباس هذه بالنمط المثالي لحله. وفي واقع الأمر، يتم في الأدب القصصي، في الأساس والجوهر، استكشاف الطرق غير القابلة للحصر التي يتنازع بها القصد والانتشار وينسجمان مع بعضهما. وفي هذا يكون الأدب الأداة التي لا تعوض لاستكشاف التوافق المتنافر الذي يشكل قوام التحام الحياة ببعضها.

ويمكن أن تطبق العلاقة نفسها بين الالتباس والنمط المثالي لحله على المصاعب التي نواجهها في قراءة «الوجود والزمان»، حين لا تستطيع تفسير التشكيل الأفقي لعقل زماني ما، بل تشكيله العمودي من خلال التصنيف التراتبي لمستويات التحقيق الثلاثة المسممة بالزمانية والتاريخية والتزمن. وهذا، في الحقيقة، صنف جديد من التوافق المتنافر أكثر رهافة من ثنائية القصد/الانتشار عند أوغسطين، ومن التطابق الهوسري الذي يكشفه هذا الاستفاق الغريب، الذي يرمي معاً إلى احترام «مصدر» الكيفيات المشتقة، والبله من الكيفية التي تعتبر أكثر أولية وأكثر أصلية، كما يرمي إلى تفسير انبثاق معاني جديدة، تكشف عنها نفس عملية اشتلاق التاريخية والتزمن في قلب الزمانية العميقية.

تأكد هذه الصلة من خلال الطريقة المثابرة التي يعود بها هيدغر، فصلاً فصلاً، إلى تعزيق السؤال الذي ينادي القسم الثاني من «الوجود والزمان»، أعني سؤال الوجود - ككل (Ganzsein)، أو بعبارة أدق الوجود - ككل في احتماليتنا - على - الوجود. ويتعرض مطلب الوجود - ككل هذا للتهديد من قبل الاحتمالية على التشتت التي تعبّر عنها البنية التخارجية للزمانية. وهذا هو السبب في أن شروط الوجود - ككل الأصيل، والتشميل الأولي بحق، ربما لا يتم إرضاؤها أبداً. وفي الحقيقة، تميز الظاهراتية التأويلية نفسها عن الظاهراتية الهوسриة ذات الأسلوب الحدسي في أن ما هو وشيك يبقى خفياً بعمق. إذاً أليست وظيفة السرد انتزاع شروط التشميل من خفائها؟ ثم ألم يذكر أن هذه الشروط لا تنبع من الإمكانية المتعالية بقدر ما تنبع من التمكين

الوجودي؟ وأي طراز خطاب يتناسب أفضل مع صياغة هذا التمكين من الطراز الذي تتلاعب فيه التنويّعات الخيالية على التجربة الفقصصية؟

والخاصية الثانية للالتباس والنمط المثالي التي تنتهي بهذه الطريقة إلى عملية التشغيل المعقّدة، والتلوّع والتزمّن الذي يصفه «الوجود والزمان»، لا يتوفّر التعبير عنه في مكان أفضل مما يتوفّر في الألفاظ العينية في التنويّعات الخيالية التي تمارسها حكاياتنا عن تذبذب وجود يتميّز بين الإحساس بفنانه والحضور الصامت لاتساع الزمان الذي يحيط بالأشياء كلها.

ويبدو لي أن الدور الذي يستنه هيدغر للتكرار في اقتصاد الزمان يرمي إلى تقوية هذه الرؤى حول التبادلات بين بحث الظاهراتية عن الأصلية واستكشاف السرد لطرق جعل هذه الأصلية ممكّنة. ومن هنا يحتلّ التكرار موقعاً استراتيجياً في الظاهراتية التأويلية مساوياً تماماً لذلك الموقع الذي يحتله جدل الانتشار والقصد عند أوغسطين وجدل التطابق عند هوسرل. يستجيب التكرار، لدى هيدغر، لتمددات الآتية (أو الدزاين) كما يستجيب القصد لدى أوغسطين للانتشار، وكما يستجيب التطابق لدى هوسرل للتباین بين الاستبقاء والاستجمام. بالإضافة إلى ذلك، يراد من التكرار أن يعيد تأسيس أولية الإقبال الاستباقي على القذف في العالم، وبهذه الطريقة أن يفتح الماضي مرة أخرى باتجاه الإقبال - نحو. بل نستطيع القول إن الميثاق مع التراث، عند التخلّي عنه وتبنّيه من جديد، هو في الوقت نفسه التباس ينبغي حلّه وهو النمط المثالي لحلّه. وما من شيء على الإطلاق أكثر قدرة من حكاياتنا عن الزمن على استكشاف فضاء المعنى الذي يفتحه مطلب تناول أصيلمرة أخرى للتتراث الذي نشرع فيه لأنفسنا إمكانياتنا الخاصة. ويكشف التكرار عند هيدغر، حين يستضيء بحكاياتنا عن الزمن، عن نفسه ليكون التعبير الشعاري عن أكثر أشكال التوافق المتنافر المخفية عمّا، أي الشكل الذي يضمّ، على نحو بعيد الاحتمال، الزمان الفاني والزمان العام والزمان العالمي. وهكذا يوجز هذا الشكل الأخير جميع نمطيات التوافق المتنافر التي

راكمتها ظاهراتيّة الزمان منذ أوغسطين. وهذا هو السبب في كونه يثبت أيضًا أنه أكثر الطرق حذقًا كدليل في تأويل تلك التجارب الزمنية الفقصصية التي يكون رهانها الأخير هو «نلاحم الحياة»⁽⁸⁾.

هناك نتيجة واحدة أخيره تبرز في نهاية تحليلنا. وهي تعبدنا من هيدغر إلى أوغسطين. فالقصص لا تكتفي بالإضاءة العينية لموضوعات الظاهراتيّة، ولا حتى بالكشف عن الأنماط المثالية للحل المخفية تحت وصف ملتبس. بل هي أيضًا تبيّن حدود الظاهراتيّة، وهي حدود أسلوب فكرتها الجوهرية. وتتجدد موضوعة الأبدية في حكاياتنا الثلاث عن الزمن يشكل بهذا الصدد حالة اختبار محدودة ولكنها نموذجية. وليس ذلك لكونها تقدم نمطًا مفرداً من الأبدية. بل هي على العكس، تقدم للخيال حفلاً شاسعاً من إمكانيات إيجاد الأبدية، التي تشتراك جميعها في سمة عامة واحدة، وهي أنها قريبة بالموت. وهكذا توفر حكاياتنا الثلاث عن الزمن دعماً لما سبق لي أن قلته عن مشروعية التحليل الهيدغرى للوجود - نحو - الموت. وقد افترحت حينئذ التمييز في الوجود - نحو - الموت وفي الإقبال بوجه الموت بين المكون الموجودي والمكون الوجودي. ويكمّن عمل التخيّلات الخيالية التي توظفها الحكايات عن الزمان، على وجه التحديد، في افتتاح حقل النمطيات الموجودية القادرة على تأصيل الوجود - نحو - الموت. وتفيّد تجارب الحدود الفصوصيّة التي تواجه الأبدية بالموت، في مملكة القصة، في الوقت نفسه في الكشف عن حدود الظاهراتيّة، وفي بيان أن منهج اختزالها يفضي إلى إثارة المحايشة الذاتيّة، ليس فقط فيما يتعلق بالتعالي الخارجي، بل أيضًا فيما يتعلق بالأسكال العليا للتعالي.

الفصل السادس

واقعية الماضي التاريخي

ننتقل مع هذا الفصل إلى مرحلة جديدة في بحثنا عن إعادة تصوير الزمن من خلال الإحالات المتقاطعة. وفي أول خطوة افتتاحية سلكناها كان التركيز يجري على الثنائية بين مقاصد كل طراز سردي، وهي ثنائية تختصر في التضاد الشامل بين إعادة تسطير الزمان المعيش على زمان العالم والتنبيعات الخيالية التي لها مساس بالطريقة التي يرتبط بها هذان الشكلان من الزمن ببعضهما. أما خطوتنا الثانية فتدلّ على بعض التقارب، من ناحية، بين ما سميته منذ بداية هذا القسم بوظيفة تمثيل ما تجربه المعرفة التاريخية بوصفه ماضياً «واقعيّاً»، ومن ناحية أخرى، وظيفة الدلالة التي تكسو السرد القصصي حين تربط القراءة عالم النص بعالم القارئ. ويصبح القول إنه على أساس هذا التحديد الأولي لإعادة التصوير المتقاطعة يتحقق عالم القارئ الذي هو موضوع رهان هذا الفصل والفصل التالي.

يولد السؤال عن المعرفة التاريخية التي «تمثّل» الماضي «الواقعي» من سؤال بسيط: ما الذي تعنيه كلمة «واقعي» حين تستعمل لتدلّ على الماضي التاريخي؟ وما الذي يعنيه حين نصف شيئاً ما بأنه حدث «واقعي»؟

هذا السؤال هو أكثر الأسئلة التي تطرحها الكتابة التاريخية إزعاجاً للفكر المتعلق بالتاريخ. وحتى حين يستعصي العثور على جواب، فإن السؤال يبقى سؤالاً لا فكاك منه. وفي واقع الأمر، فهو يفسر الاختلاف الثاني بين التاريخ والقصص، حيث لا تثير تقاطعاتهما أية مشكلة إذا لم يتم تعطيمهما بتفاوت أساسي.

والاعتقاد العنيد يحيي المؤرخين. ومهما قيل عن الجانب الانتقائي في جمع الوثائق والمحافظة عليها والعودة لها، أو حول علاقتها بالأسئلة التي يطرحها المؤرخون عليها، أو حتى حول المضامين الأيديولوجية لكل هذه المناورات، فإن اللجوء إلى الوثائق يرسم خطأً فاصلاً بين التاريخ والقصص. وخلافاً للروايات، ترمي أبنية المؤرخين إلى أن تكون إعادة بناء للماضي. فمن خلال الوثائق والفحص النقدي للوثائق، يتعرض المؤرخون لما كان موجوداً في السابق. فهم يدينون للماضي بذين التعرف على الموتى. وذلك ما يجعلهم مدينين ذيئناً لا سداد له.

تمثل مشكلتنا في أن نصوغ مفهومياً ما لم يزل حتى الآن مجرد إحساس يعبر عنه من خلال هذا المعنى للذين.

وللقيام بذلك، لنتخذ نقطة انطلاق لنا ما كان نقطه النهاية في تحليلنا السابق، ألا وهو فكرة الأثر (trace)، ودعونا نحاول فصل ما يشكل وظيفة المحاكاة فيها، أي بعبارة أخرى، وظيفة إعادة التصوير، باتباع تحليل المحاكاة³ الذي اقترحناه في الجزء الأول.

سأقول متابعاً كارل هيوسي، إن الماضي هو المقابل لنا (Gegenüber) الذي تحاول المعرفة التاريخية أن «تطابق معه على نحو مناسب»⁽¹⁾. وسوف أتبين تمييزه بين التمثيل بمعنى «النيابة عن» (Vertreten) شيء ما، وامتثال الشيء لذاته بمعنى تصور صورة عقلية لشيء خارجي غائب (sich vorstellen)⁽²⁾. وفي الحقيقة، بقدر ما يترك الماضي أثراً، فإن هذا الأثر يمثله. فيما يتعلق بالماضي، يمارس الأثر عليه وظيفة «الحلول محله»،

وـ«النيابة عنه» (Vertretung)⁽³⁾. وهذه الوظيفة تسم الإحالة غير المباشرة الخاصة بالمعرفة عن طريق الآثار، وهي تميزها عن الطرز المرجعية الأخرى للتاريخ في علاقتها بالماضي. بالطبع، نحن لا نشكل فكرة عن الماضي بوصفه مرجعاً غير قابل للاستفاد إلا عن طريق مراجعة لانهائية.

وإشكالية التاريخ الذي يحل محل الماضي أو ينوب عنه تعنى بالتفكير حول التاريخ، أكثر من عنایتها بالمعرفة التاريخية. بالنسبة للمعرفة التاريخية، تشكل فكرة الأثر نوعاً من النهاية القصوى في سلسلة الحالات التي تفضي رجوعاً من الأرشيف إلى الوثائق إلى الأثر. في العادة، لا تنتظم مثل هذه المعرفة حول لغز هذه الإحالة التاريخية بطبيعتها غير المباشرة في الجوهر. ففي المعرفة التاريخية، يغطي فوراً السؤال الاستمولوجي (المعرفي) المتعلق بالوثيقة على السؤال الأنطولوجي الذي تحتويه ضمناً فكرة الأثر، أي قيمته كضامن أو أساس أو برهان في تفسير الماضي⁽⁴⁾.

مع فكرة المقابل (Gegenüber) بوصفه حلولاً محل شيء ما، أو النيابة عنه، لم نفعل سوى إعطاء اسم، لا حل، لمشكلة قيمة محاكاة الأثر، ومن وراء ذلك الإحساس للماضي بالدين.

هذه الصياغة العقلية التي أقترحها لها لغز منقوله من جدل «الأنواع الكبرى» التي يطورها أفلاطون في كتابه «السفطاني». ولأسباب متزدادة وضوحاً كلما تقدمنا في بحثنا، قررت اختيار أفكار المطابق Same والآخر Other والمثيل Analogous. لا أزعم أن فكرة الماضي تتركب من خلال الترابط الداخلي لهذه الأنواع الأساسية الثلاثة. بل أزعم فقط أن في وسعنا قول شيء ذي معنى عن الماضي في التفكير فيه تفكيراً تابعياً من خلال المطابق والآخر والمثيل. ولكي أردّ على أي اعتراض يمكن إثارته حول هذه الوسيلة، سأوضح أن أيام لحظة من هذه اللحظات تمثل في واحد أو أكثر من الجهود الجديرة بالثناء والاحترام في فلسفة التاريخ. ويتيح الانتقال من موقع من هذه المواقع الفلسفية إلى آخر عن عجزها عن حل لغز التمثيل أو

النهاية عن على نحو واحدي ومحضي.

تحت عنوان المطابق تفعيل الماضي في الحاضر

أول طريقة للتفكير حول ماضوية الماضي هو التغافل عن وخذ ما يبحث فيه، ألا وهو المسافة الزمنية الفاصلة. هكذا ستظهر العملية التاريخية بوصفها نزعاً للثنائي *de-distanciation* ، وتماهياً أو تطابقاً مع ما كان موجوداً ذات مرة. ولا يخلو هذا التصور من أساس في الممارسة التاريخية. أليس الأثر، بما هو أثر، حاضراً؟ أليس من شأن متابعته جعل الأحداث التي تفضي رجوعاً إليه معاصرة لأنوارها؟ ألسنا نحن أنفسنا كقراء للتاريخ نجعل من أحداث الماضي أحداثاً معاصرة عن طريق إعادة بناء مفعمة بالحياة لتضافرها؟ وبوjis العبرة، هل يمكن فهم الماضي بطريقة ما سوى تشبث بالحاضر؟

للارتقاء بهذا الاقتراح إلى مرتبة النظرية وصباغة تصور عن الماضي باعتباره قائماً على الهوية حصراً، لا بد لنا 1 - أن نعرض فكرة واقعة معينة إلى مراجعة جذرية، ألا وهي تحديداً، أن نفصل الوجه «الداخلي» لها، الذي نسميه فكراً، عن الوجه «الخارجي» وهو أن الواقع التقنياتية تؤثر في الأجسام. 2 - لا بد لنا أن نأخذ فكر المؤرخ بنظر الاعتبار، لأنه يعيد بناء سلسلة الواقع، من حيث هي طريقة في إعادة التفكير بما كان فكراً من قبل. 3 - وأخيراً، علينا أن ندرك أن إعادة التفكير هذه متماهية عددياً مع الفكرة المبدأة الأولى.

يتضح هذا التصور القائم على الهوية بطريقة مثيرة من خلال مفهوم التاريخ بوصفه «إعادة تفعيل» للماضي، إذا استخدمنا التعبير الذي استخدمه ر. ج. كولنغوود في كتابه «فكرة التاريخ»⁽⁵⁾.

يمكننا أن نضع المراحل الثلاث التي يتناولها تحليل كولنغوود للفكر

التاريخي في مقابلة مع المكونات الثلاثة لتصور ماضية الماضي التي ذكرناها سابقاً، ألا وهي الجانب التوثيقى في الفكر التاريخي، وعمل الخيال في تأويل ما يعطى من خلال الوثائق، وأخيراً، الطموح الذي تحمله الأبنية التي ينتجها الخيال في إعادة تفعيل الماضي. وينبغي الإبقاء على موضوعة إعادة التفعيل في المحل الثالث لكي تشير إلى أنها لا تدل على منهج مميز، بل هي النتيجة المستحصلة من خلال تأويل الوثائق وأبنية الخيال⁽⁶⁾.

1. إن فكرة البرهان التوثيقى، التي وضعت على رأس بحثه تحت عنوان (البيئة)، تشير مباشرة إلى الفرق الجذري بين تاريخ الشؤون الإنسانية ودراسة التغيرات الطبيعية، بما فيها تلك التغيرات في ميدان الارتفاع البيولوجي⁽⁷⁾. ولا تعبر سوى الواقعية التاريخية نفسها للتنائي عن الوجه «الداخلي» للواقعة، الذي أطلق عليه اسم «الفكر»، والوجه «الخارجي» للواقعة، الذي ينبع من التغيرات الطبيعية⁽⁸⁾. ولكي تحظى نقطة الانطلاق الجذرية هذه بالقبول يضيف إليها كولنغوود توضيحيين آخرين. الأول: أن الوجه الخارجي ليس بشيء، عرضي لا يمس الجوهر. بل إن الفعل، في الحقيقة، هو وحدة الخارج والداخل للواقعة. فضلاً عن ذلك، فإن كلمة (فكرة) يجب أن يكون لها امتداد دلالي أوسع من أن يقتصر على الفكر العقلي. فهي تنطوي ميدان المقاصد والد الواقع بأسره. على سبيل المثال، الرغبة فكر، بفضل ما تدعوه أنسكوم لاحقاً بخاصية الافتتاح على الرغبة، التي يفترض أنها شيء منقول ويسمح للتعبير عن رغبة معينة بأن يتشكل في المقدمة الكبرى للقياس⁽⁹⁾.

2. إن المكون الثاني لتصور ماضية الماضي القائمة على الهوية ليس بالأمر بعيد. فمن فكرة داخل واقعة ما، مفهومه بوصفها «فكرة»ها، نستطيع أن ننتقل مباشرة إلى فكرة إعادة التفعيل كفعل إعادة تفكير بما كان ذات مرة فكراً لأول مرة. وهي، حقيقة، تنتهي للمؤرخ وحده بحيث يستثنى الفيزيائي والبيولوجي: «أن يفكر بنفسه داخل هذا الفعل، لكي يميز الفكر عن فاعله»

(ص 213)⁽¹⁰⁾. ويستأنف القول: «إن التاريخ كله هو إعادة تفعيل الفكر الماضي في عقل المؤرخ نفسه» (ص 219). برغم ذلك، فقد كان لهذا المدخل المتعثر إلى إعادة التفعيل عائق إضافي شرعي على أن إعادة التفعيل هي شكل من أشكال الحدس. لكن إعادة التفعيل لا تكمن في إعادة بث الحياة فيما حدث سابقاً. وتتضمن إعادة التفكير أصلاً لحظة نقدية تتطلب منا أن ننطوف عن طريق الخيال التاريخي⁽¹¹⁾. والوثيقة في حقيقة الأمر هي طريقة صالحة لطرح سؤال علاقة التفكير التاريخي بالماضي بما هو ماضٍ. لكنها تستطيع فقط طرح هذا السؤال. ويكون الجواب عنه في دور الخيال التاريخي، الذي يشير إلى خصوصية التاريخ في علاقته برصد أي شيء حاضر أو معطى في الخيال كما هو⁽¹²⁾. والمقطع الخاص بالخيال التاريخي عند كولنغوود مذهل لفروط جرأته. فحين يواجه المؤرخ سلطة المصادر المكتوبة، «يكون المؤرخ مصدر سلطته الخاصة» (ص 236). يجمع استقلاله بين الجانب الانتقائي لعمل التفكير، وجرأة «البناء التاريخي»، والعناد المتشكك لمن يضع، على حد تعبير بيكون، «الطبيعة موضوع المسائلة» (ص 237). بل لا يتزدّد كولنغوود في الحديث عن «خيال قبلي» (ص 24) لكي يشير إلى أن المؤرخ هو الحكم على مصادره، وليس العكس، ومعيار حكمه هو تماسك بنائه⁽¹³⁾.

من هنا يتم إقصاء أي تأويل حديسي يمكن أن يضع مفهوم إعادة التفعيل على أرضية منهجية. فالموضوع الذي يفترض أن يخصص للحدس يحتله الخيال بدلاً عنه⁽¹⁴⁾.

3. بقي أن علينا أن نتخد الخطوة الحاسمة، أعني القول إن إعادة التفعيل تتماهي عددياً مع الفكر الأولي. يتخذ كولنغوود هذه الخطوة الجريئة في اللحظة التي يدعى فيها البناء التاريخي، الذي هو علم الخيال القبلي، الحقيقة ويزعمها. فإذا فصلنا سياق إعادة التفعيل، فقد يختلط خيال المؤرخ بخيال الروائي. لكن للمؤرخ، خلافاً للروائي، مهمة مزدوجة: بناء صورة

متماستكة، ذات معنى دال، وبناء «لوحة للأشياء كما كانت واقعياً، وللوقائع كما حدثت حقيقة» (فكرة التاريخ، ص 246). وهذه المهمة لا تتحقق إلا جزئياً إذا ما تمسكنا «بقواعد المنهج» التي تميز عمل المؤرخ عن عمل الروائي: وضع السرد التاريخي في الزمان والمكان المطابقين، والقدرة على إلهاق كل سرد تاريخي بعالم تاريخي فريد، وجعل فكرة الماضي تتفق مع الوثائق كما هي في حالتها المعروفة، أو كما كشف المؤرخون النقاب عنها.

لكتنا إذا توفرنا هنا فإن ادعاء الحقيقة لهذه الأبنية المخيالية قد لا يكون كافياً. فـ«اللوحة المخيالية للماضي» (ص 248) ستظل شيئاً آخر غير الماضي نفسه. ولكي تتطابق معه، لا بد لها أن تتطابق عددياً مع الماضي. إذ لا بد لإعادة التفكير أن تكون طريقة في إلغاء المسافة الزمنية وإبطالها. وهذا الإلغاء هو الذي يشكل الدلالة الفلسفية (ما فوق الإبستمولوجية) لإعادة التفعيل.

لقد تمت صياغة هذه الفكرة صياغة أولية بألفاظ عامة، ولكن من دون مواربة، في المقطع الأول من «الختامة» (الطبيعة الإنسانية والتاريخ الإنساني). وهو يخبرنا أن الأفكار، بمعنى ما، أحداث تحصل في الزمان، ولكنها بمعنى آخر، ليست في الزمان على الإطلاق (ص 217)⁽¹⁵⁾. وكون هذه الأطروحة ينبغي أن تظهر خلال المقارنة بين الأفكار حول الطبيعة الإنسانية والتاريخ الإنساني أمر يمكن تفهمه أصلاً. ففي الطبيعة ينفصل الماضي عن الحاضر. «الماضي في عملية طبيعية، هو ماضٍ تم تجاوزه ومات» (ص 225). في الطبيعة، تموت كل لحظة وتحل محلّها لحظة أخرى جديدة. لكن الحدث نفسه، من ناحية أخرى، من حيث هو معروف تاريخياً، «يبقى في الحاضر» (المصدر نفسه)⁽¹⁶⁾.

ولكن ماذا تعني الكلمة «يبقى» هنا؟ ما من شيء يفلت من فعل إعادة التفعيل. الشيء الوحيد ذو المعنى، في التحليل الأخير، هو الامتلاك الحالي لفعالية الماضي. قد يقول أحد إن الماضي يبقى بترك أثرٍ ما، ونصير نحن ورثة له، وبذلك نستطيع إعادة تفعيل الأفكار الماضية. لكن البقاء والميراث

عمليتان طبيعيتان: تبدأ المعرفة التاريخية مع الطريقة التي نمتلكها بها. بل يمكننا الذهاب إلى أبعد من ذلك فنقول قوله لا يخلو من مفارقة إن أثراً ما لا يصير أثراً للماضي إلا في اللحظة التي يلغى فيها صفتة الماضوية الفعل اللازمني في إعادة التفكير بالحدث في فكرته الداخلية. وإعادة التفعيل، مفهومها بهذا المعنى، هي التي تعطي لمفارقة الأثر حلاً قائماً على الهوية، وهي ظاهرة العلامة أو السمة، بالإضافة إلى دوامه لكونه يشار إليه بنقاء ويساطة في المعرفة الطبيعية. وهكذا تتوج فكرة إعادة التفعيل الأطروحة المتمالية عن العقل الذي ينتج نفسه، مرئياً أصلاً في مفهوم الخيال القبلي⁽¹⁷⁾. ويتسبّب هذا التأويل الأقصى لأطروحة الهوية باعتراضات تستدعي للمسألة هذه الأطروحة نفسها خطورة خطيرة.

في نهاية هذا التحليل يجب أن نقول إن المؤرخين لا يعرفون الماضي على الإطلاق، بل يعرفون فكرتهم عن الماضي فقط. لكن التاريخ لا يكون ممكناً ما لم يعرف المؤرخون أنهم يعيدون تفعيل فعل ليس هو بفعلهم. وقد يحاول كولنغوود الرد على هذا الاعتراض بأن يعرض على الفكر قوة ينأى بها بنفسه عن نفسه. لكن هذا الثنائي عن النفس لن يكون معدلاً للثنائي بين الذات وذات أخرى. يتهاوى مشروعه بأسره عند استحالة المرور من الفكر عن الماضي بوصفه فكري الخاص إلى الفكر عن الماضي بوصفه فكر شخص آخر سواي. إذ لا تستطيع هوية التأمل أن تفسر آخرية التكرار.

إذا عدنا من المكون الثالث لهذه الأطروحة عن الهوية إلى المكون الثاني، فقد نتساءل ما إذا كانت إعادة تفعيل الماضي تعني التفكير به مجدداً. وإذا قبلنا أنه ما من شعور شفاف أمام ذاته، فهل نستطيع أن ندرك إعادة التفعيل بوصفها الذهاب إلى حد تضمين العتمة التي تشكل هي الأخرى جزءاً من الفعل الأصلي في الماضي كما هي تماماً في الفعل التأملي الحاضر؟ ما الذي يتتحول من أفكار التقدم والاكتساب والاندماج والتطور، بل حتى النقد، إذا كانت الطبيعة شبه الحديثة لفعل إعادة التفعيل هي نفسها مطموسة وباطلة؟

كيف نستطيع أن نسمى حدثاً يطمس اختلافه في علاقته بفعل الخلق الأصلي إعادة خلق؟ إن كلمة «إعادة» (re) في مصطلح إعادة التفعيل تقاصم بطرق كثيرة العملية التي تصبو إلى مسح أثر المسافة الزمنية.

وإذا أردنا أن نواصل طريقنا في مزيد من الالتفات إلى الخلف، فإن علينا أيضاً أن نستدعي للمسألة فك ترکيب فعل ما إلى خارج، لن يكون سوى حركة فيزيائية، وداخل لن يكون سوى فكر. ويکمن هذا الانشطار في أصل تحليل فكرة الزمان التاريخي نفسها إلى فكريتين كلتاها تنفيها. فمن جهة، هناك التغير، حيث يحل حدوث ما محل آخر، ومن جهة ثانية، هناك زمانية فعل التفكير. أما الوساطات التي تجعل الزمان التاريخي شكلاً خليطاً من الزمان فمفرودة: بقاء الماضي الذي يجعل الأثر ممكناً، والترااث الذي نرثه، والمحافظة التي تجعل الامتلاك الجديد ممكناً.

لا يمكن وضع هذه الوساطات تحت « النوع الكبير » المطابق.

تحت عنوان « الآخر » أنطولوجيا سلبية عن الماضي؟

دعونا نتأمل الآن الجدل المعكوس المتداخل في السؤال التالي. إذا لم يكن بالإمكان التفكير بالماضي من خلال النوع الكبير المطابق، أفلéis من الأفضل أن نفكر به من خلال الآخر؟

نستطيع أن نجد في أعمال بعض المؤرخين الذين ما زالوا منفتحين على التساؤل الفلسفـي إيجـاهـات تـشيرـ، برغم تعددـها واحتـلافـهاـ، في اتجـاهـ ما نسمـيهـ بالـأنـطـولـوجـياـ السـلـبـيةـ عنـ المـاضـيـ.

وقد وقف كثير من المؤرخين المعاصرـينـ، موقفـاً مضادـاً لموقفـ كولـنـغـوـودـ، فـكانـواـ يـرونـ فيـ التـارـيخـ تـأـكـيدـاًـ لـلـآـخـرـيـةـ، وـاستـعادـةـ لـلـمـسـافـةـ الزـمـنـيـةـ، بلـ حتىـ دـفـاعـاًـ عـنـ الاـخـلـافـ وـقدـ دـفـعـ بـهـ إـلـىـ النـقـطةـ التـيـ يـصـيرـ فـيـهاـ نوعـاًـ مـنـ الـخـارـجـيـةـ الزـمـنـيـةـ. وـخـاطـرـ قـلـةـ مـنـهـمـ بـالـتـنـظـيرـ لـتـبـرـيزـ الآـخـرـ فـيـ التـفـكـيرـ، المـتـعلـقـ بـالتـارـيخـ.

لقد نظمت المراجعة الوجيزة التالية لبعض الجهود التي تشارك في هذا الميل ورتبتها ترتيباً حسب زيادة درجة التناول الجذري. ينقلب الاهتمام باستعادة معنى المسافة الزمنية ضد نموذج إعادة التفعيل حالما يتم التركيز أساساً، في فكرة البحث التاريخي، علىأخذ المسافة بوصفها أي إغراء أو أية محاولة في «التقمص». تصرير التقليد السائد إشكالية، ويتيح التدوين البسيط للتجربة بلغتها المجال لمشكلات الصياغة المفهومية. يحاول التاريخ، إذاً، بشكل عام أن ينأى بالماضي عن الحاضر. بل قد يرمي صراحةً إلى ممارسة تأثير على شيء ما يشعر بأنه أجنبى ضد كل رغبة لأن يتآلف مرة أخرى مع غير المؤلف، إذا استخدمنا مفردات هيدن وايت، الذي سعدود له لاحقاً. لماذا إذاً لا يمضي أثر هذا الشيء الأجنبي إلى حد أن يصير استتصالاً؟ يكفي لهذا أن يتحول المؤرخ إلى آثيولوجي الأزمة الغابرة. توضع استراتيجية أخذ المسافة هذه في خدمة مجهد نزع المركزية الروحي الذي يمارسه المؤرخون المعتدون أكثر من سواهم برفض المركزية العرقية الغربية في التاريخ التراخي⁽¹⁸⁾.

تحت أية مقوله يجب أن تفكر بأخذ المسافة هذا؟

يمكننا أن نبدأ بمفهوم أليف على نحو خاص لدى الكتاب المتأثرين بتراث الفهم الألماني *Verstehen*. يمثل فهم الناس الآخرين، عند هذا التراث، أفضل مثيل للفهم التاريخي. ولقد كان دلتاي أول من حاول أن يضع جميع العلوم الإنسانية أو علوم الروح *Geisteswissenschaften*، بما فيها التاريخ، على أساس قدرة عقل واحد على نقل نفسه إلى حياة نفسية غريبة عنه استناداً إلى العلامات التي «تعبر»، أي التي تصدر إلى الخارج، التجربة الحميمة للشخص الآخر. وتعالي الماضي، بالضرورة، نموذجه الأولي في الحياة النفسية الغربية التي يخرجها سلوك «ذو معنى». بهذه الطريقة، يمتد جسران نحو بعضهما. فمن جهة، يعبر التعبير الهوة الفاصلة بين الداخل والخارج، ومن الجهة الأخرى، يعبر الانتقال في الخيال نحو حياة غريبة

الحد الفاصل بين الذات واللادات. ويتبين هذا التخargo المزدوج للحياة الخاصة بأن تفتح على حياة غريبة قبل أن يتم تعظيم أكثر أشكال الموضعية أهمية بهذه الحركة نحو الخارج، وهذا ما ينبع عن تسجيل التعبير في علامات باقية، ولا سيما تلك العلامات التي تتحقق بالكتابه⁽¹⁹⁾.

ولا شك أن النموذج القائم على الآخريّة نموذج قوي بحسب إنه لا يقتصر على إشراك الآخريّة في العملية، بل يقرن أيضًا المطابق بالآخر. لكن مفارقتها تكمن في أنه عندما يمحو الاختلاف بين الناس الآخرين اليوم والناس الآخرين من الأزمنة السابقة، يطمس إشكالية المسافة الزمنية، ويروغ من الصعوبة الخاصة الملزمة لبقاء الماضي في الحاضر، تلك الصعوبة التي تخلق الاختلاف بين معرفة الآخرين ومعرفة الماضي⁽²⁰⁾.

هناك معادل منطقى آخر لآخريّة الماضي التاريخي في علاقته بالحاضر ثم البحث عنه على جانب فكرة «الاختلاف» التي تهب نفسها بدورها لتأويلات متعددة. هنا ننتقل من ثنائية المطابق/ الآخر إلى ثنائية المتطابق/ المختلف، دون إحداث تنوعات في المعنى سوى التنوعات السياقية. وما دامت فكرة الاختلاف تهب نفسها لاستعمالات مختلفة، سأتأمل في هاتين مستعاراتين من مؤرخين محترفين اهتما بالتأمل العميق في عملهما.

الطريقة الأولى في الاستفادة من فكرة الاختلاف، في سياقها التاريخي، تمثل في إقرانها بفكرة الفردية، أو بعبارة أفضل، بفكرة التفرييد، وهي فكرة يواجهها المؤرخ بالضرورة ملزمة لفكرة «الصياغة المفهومية» التاريخية، التي تشكل القطب المقابل لها. والحقيقة أن التفرييد يميل إلى الاستناد إلى أسماء الأعلام (الأشخاص، الأماكن، الواقع الفريدة)، في حين تمثل الصياغة المفهومية إلى التأكيد على تجرييدات أوسع (مثل: الحرب، الثورة، الأزمة، الخ)⁽²¹⁾. وهذا الاستعمال لمصطلح الاختلاف، الملازم للفردية، هو الذي يؤكّد عليه بول فين في كتابه (ابتکار الاختلافات). إذ لكي تبدو الفردية اختلافاً، فإن على الصياغة المفهومية التاريخية أن تفهم بوصفها بحثاً عن

الثوابت وتعيناً لها، حيث يفهم هذا المصطلح الأخير بمعنى عدم الانفكاك الدائم بين عدد صغير من المتغيرات القادرة على توليد تعديلاتها. وستتحقق، إذاً، الواقعة التاريخية بوصفها أحد المتغيرات التي يولدها تفريغ الثوابت⁽²²⁾.

ولكن هل الاختلاف المنطقي هو اختلاف زماني؟ يبدو أن بول فين، في البداية، لا يقبل بذلك، فهو يستبدل البحث عن الثنائي، من حيث هو زماني، ببحث عن الحادثة التي تتسم بها الفردية بحيث تفرغها من الزمنية بقدر الإمكان⁽²³⁾. وهكذا تظهر إيمستولوجيا الفريد وكأنها تطمس أنظولوجيا الماضي. وإذا كان التفسير من خلال الثوابت هو التقىض للقص، فذلك لأن الأحداث قد تم تفريغها من الزمن detemporalized بحيث لم يعد بإمكانها أن تكون قريبة ولا بعيدة⁽²⁴⁾.

ولكن التفريغ من خلال تنوع ثابت معين والتفريد عن طريق الزمان لا يتدخلان تماماً في حقيقة الأمر. الأول نسي في المقياس المستخدم في تخصيص الثوابت المختارة. بهذا المعنى المنطقي، يصح القول إن فكرة الفردية في التاريخ نادراً ما تماهى بفرد معين بالمعنى العميق لهذا المصطلح. الرواج لدى الطبقة الفلاحية في عهد لويس الرابع عشر موضوع فردي نسي لإشكالية معينة مختارة دون أن تكون مسألة قص حياة الفلاحين في عهد لويس الرابع عشر واحداً واحداً. أما التفريغ بمعناه الزمني فشيء آخر. فهو الذي يجعل اختراع الاختلافات ليس بتصنيف خالي من الزمن، بل شيء ما يقدم في السرود والمرويات.

هكذا تمت إعادتنا من جديد إلى لغز المسافة الزمنية، ذلك اللغز الذي أفرط في تحديده بسبب الابتعاد القيمي الذي جعلنا غرباء عن العادات التي كانت جارية في الأزمنة القديمة، بحيث صارت آخرية الماضي من حيث علاقته بالحاضر أكثر أهمية من بقاء الماضي في الحاضر. وحين يكتسب الفضول الغلبة على التعاطف يتتحول الغريب إلى أجنبي. ويحل الاختلاف الذي يفصل بينهما محل الاختلاف الذي يجمعهما. فضلاً عن ذلك، تفقد

فكرة الاختلاف نقاطها المتعالي بوصفها «نوعاً رئيساً» من خلال الإفراط في تحديدها. وبالإضافة إلى نقاطها المتعالي، تفقد أيضاً واحديتها وإحكامها، بحيث يصير بالإمكان أن تقيّم المسافة الزمنية بطرق معاكسة، بالاعتماد على ما إذا كانت أخلاقي الصدقة (مارو)، أو شعرية المسافة (فين) هي المهيمنة.

سأختتم هذه المراجعة لأشكال الأخرى بمساهمة ميشيل دي سيرتو، الذي يبدو لي أنه ذهب إلى أقصى ما يصل إليه في اتجاه أنطولوجيا سلبية للماضي⁽²⁵⁾. وهذا، مرة أخرى، دفاع عن الاختلاف، ولكنه يأتي في سياق فكري يتخد منه اتجاهها يكاد يكون مضاداً تماماً لبول فين في كتابه (ابتكار الاختلافات). السياق هنا سياق «علم الاجتماع كتابة التاريخ»، لا يكون فيه منهج التاريخ ولا موضوعه قد جُعل إشكالياً، بل المؤرخون أنفسهم من خلال الطريقة التي يعملون بها. كتابة التاريخ هي فعل شيء ما. وهكذا يظهر سؤال الوضع الاجتماعي للعملية التاريخية⁽²⁶⁾.

هذا الموضع، أو الوضع حسب تعبير دي سيرتو، هو في محل الأول قبل سواه، ما لا يُنطق به في كتابة التاريخ. حقاً يعتقد التاريخ، أو يدعى، إذ يدعى العلمية، أنه لا يُشَجَّع في مكان معين. ولاحظوا أن هذه الحجة تتكرر كثيراً لدى المدرسة النقدية، كما تتكرر لدى المدرسة الوضعية. أين إذا يعقد كرسى القضاة التاريخي محكمته؟

هذا هو سياق الأسئلة التي يأتي بها إلى النور تأويل جديد للحدث بوصفه اختلافاً. ما أن ينكشف القناع عن دعوى المؤرخين الزائفة في إنتاج التاريخ بنوع من حالة الخفة السوسوبوتقافية حتى تظهر الشكوك بأن التاريخ كلّه بدعوه العلمية تبطله الرغبة بالسيطرة التي تحض المؤرخين بوصفهم أولياء المعنى وحكامه. وهذه الرغبة بالسيطرة تشكل الآيديولوجيا الضمنية للتاريخ⁽²⁷⁾.

كيف يمكن لهذا النوع من النقد الآيديولوجي أن يفضي إلى نظرية عن الحدث بوصفه اختلافاً؟ إذا صلح أن الحكم بالسيطرة يسود في كتابة التاريخ

العملية، فإن بناء النماذج والبحث عن الثوابت، وكذلك الحال ضمناً مع تصور الاختلاف من حيث هو متغير متفرد عن ثابت، يقع تحت طائلة النقد الآيديولوجي نفسه. ولذلك يظهر السؤال عن منزلة تاريخ لا بد أن يكون أقل آيديولوجية. وينبغي لهذا أن يكون تاريخاً لا يكتفي ببناء النماذج، بل يشير بدلاً من ذلك إلى الاختلافات في الانحرافات التي توجد في علاقة مع هذه النماذج. وهنا تولد صورة جديدة عن الاختلاف من كونه قد تطابق مع فكرة الابتعاد، التي تأتي من علم اللغة والسيمياه البنبوين (من فردینان دی سوسر إلى رولان بارت)، وقد أعادهم بعض الفلاسفة المعاصرین (من ديلوز إلى دريدا). مع ذلك، يحتفظ الاختلاف، لدى دي سيرتو، مفهوماً بوصفه ابتعاداً، بنقطة رسو ثابتة في إبستمولوجيا التاريخ المعاصرة، بقدر ما تبقى تقدماً في بناء النموذج الذي يدعى إلى تحديد مواضع الابتعادات: فالانحرافات شأنها شأن المتغيرات عند فين هي «نسبة مع النماذج» (ص 25). ولكن بينما تكون الاختلافات، مفهومة بوصفها متغيرات، متماثلة مع الثوابت، تكون الاختلافات، من حيث هي انحرافات، متغيرة معها. وال manusك يأتي في البداية لأن «الاختلاف يقع على الحدود» (ص 27)⁽²⁸⁾.

هل تقدم هذه الفكرة عن الاختلاف بوصفه ابتعاداً مقاربة أفضل للأحداث كما «كانت قد حصلت»؟ نعم، إلى حدّ ما. وما يدعوه دي سيرتو بالعمل على الحدود يضع الحدث نفسه في موقع ابتعاد في علاقته بالخطاب التاريخي. وبهذا المعنى يسمى الاختلاف/الابتعاد بالأنطولوجيا السلبية عن الماضي. والماضي، بالنسبة لفلسفة في التاريخ ملخصة لفكرة الاختلاف بوصفه ابتعاداً هو ما هو مفقود، أو هو «الغياب الوثيق».

لماذا إذاً عدم الوقوف مع هذا التحديد للحدث الماضي؟ لسبعين. الأول، أن الابتعاد لا يقلّ نسبة بالنسبة إلى مشروع الصياغة التنسقية عن التعديل بالنسبة إلى ثابت ما. الابتعاد، بالطبع، مستبعد من النموذج، بينما التعديل مسطور في محيط النموذج. غير أن فكرة الانحراف تبقى زمنية تماماً

كما تبقى فكرة التعديل زمنية بقدر ما تبقى نسيبة إلى نموذج ما. زد على ذلك أنني لا أفهم كيف يكون الاختلاف بوصفه ابتعاداً أكثر قابلية على تأثير «ماضوية» الماضي من الاختلاف بوصفه متغيراً. إذ يظل الواقع في الماضي هو اللغز الذي توفر من أجله فكرة الاختلاف/الابتعاد، بوصفها ثمرة الكدح على الحدود، نوعاً من الصورة السلبية وحسب، وهي فضلاً عن ذلك معرة من القصد الزمني المناسب.

بالطبع لا بد من نقد الاستهدافات التشميلية في التاريخ، القرينة بخارجية الماضي الجوهرى، بل التخلّى عن فكرة التمثيل، بمعنى مضاعفة الحضور العقلية، كل ذلك يشكل عمليات تطهير لا بد من القيام بها مراراً وتكراراً. وفكرة الاختلاف/الابتعاد فكرة صالحة للإشراف على الآخريات. لكن هذه جميعاً مناورات أولية. وفي التحليل الأخير، لا تنصف فكرة الاختلاف ما يبدو إيجابياً في تشبت الماضي بالحاضر. ولعل من المفارقة أن يكون هذا هو السبب في كون لغز المسافة الزمنية يبدو أكثر غموضاً عند نهاية هذا الكدح التطهيري. إذ كيف يمكن لاختلاف، هو نفسه مضaf دائمًا إلى نسق مجرد، ومفرغ من الزمان بقدر الإمكان، أن يحل محل شيء هو الآن غائب وميت، ولكنه كان ذات مرة واقعياً وحيتاً؟

تحت عنوان المثليل: مقاربة مجازية

ليست مجموعة المحاولات التي تفحصناها سابقاً بالاعتباطية، برغم ما يعتريها من طابع أحادي الجانب.

وتتمثل الطريقة الوحيدة الإنقاذ مساهماتها الخصوصية في سؤال المرجع النهائي للتاريخ فيربط جهودها من خلال فكرة الأنواع الكبرى، التي تقرن هي نفسها المطابق بالأخر. وـ«الشبيه» هو واحد من الأنواع الكبرى. أو لنعتبر عنه بطريقة أفضل نقول: إن المثليل هو المشابهة بين علاقات، لا بين مفردات بسيطة في ذاتها *per se*.

وليست هذه هي الفضيلة الجدلية، أو حتى التعليمية الوحيدة في سلسلة المطابق، الآخر، الشبيه، التي استحقنتي للبحث عن حل للمشكلة التي أثرتها. ما حدا بي أولاً للتنبه إلى إمكانات المثليل هو الاستيقات الخفية في تصنيف علاقة «الحلول محل» أو «النيابة عن» في التحليلات السابقة، حيث كانت التعبيرات بصيغة «مثل هذا أو هذه» تعاود الظهور باستمرار. ومن هذه الناحية، ترد على البال صيغة رانكة – *wie es eigentlich war*⁽²⁹⁾. فحين نريد أن نشير إلى الفرق بين القصص والتاريخ، فنحن نشير بالضرورة إلى فكرة تطابق معين بين سردننا وما حصل فعلاً. وفي الوقت نفسه، نحن نعي تماماً أن هذا الترميم أو إعادة البناء هو بناء مختلف عن سياق الأحداث المرورية. وهذا هو السبب في أن كثيراً من المؤلفين يرفضون رفضاً مصيبة المصطلح «المثليل» الذي يبدو لهم مشوهاً بأسطورة المضاعفة طرفاً بطرف للواقع في الصورة التي نبنيها. لكن مشكلة التطابق مع الماضي لا تزول بهذا التغيير للألفاظ. فإذا كان التاريخ بناءً فسيولوجياً المؤرخون بالغرizia لهذا البناء أن يكون بناءً جديداً أو ترميمياً. وفي الحقيقة، يبدو وكأن خطة إعادة بناء شيء ما في بنائه جزءاً ضرورياً هي لوح الموازنة للمؤرخين الجيدين. فسواء أوضعوا عملهم تحت عنوان الصدقة أو تحت عنوان الفضول فهم جميعاً تدفعهم الرغبة لإنصاف الماضي. وعلاقتهم بالماضي هي في الدرجة الأساس علاقة شخص ما بدين لم يسدد، يمثلوننا فيه نحن قراء أعمالهم. وفكرة الدين هذه، التي قد تبدو غريبة لدى الوهلة الأولى، يبدو لي أنها تتصدى لتعبير شائع لدى الرسامين والمؤرخين: وهو أنهما جميعاً يريدون «استرداد» شيء ما كان يكون متظراً عاماً، أو سياقاً من الحوادث. وأرى في مصطلح «استرداد» الرغبة في سداد دين ما هو موجود، أو ما كان موجوداً سابقاً.

وهذاقصد هو الذي يعطي روحأ للأبحاث الصعبة التي ستلي.

هناك دافع ثانٍ وجّه تفكيري هنا. في بينما يصح أن المثليل لا يظهر في أي من قوائم أفلاطون عن «الأنواع الكبرى»، فإنه يجد له مكاناً في كتاب

«الخطابة» لأرسطو تحت عنوان «الاستعارة المناسبة»، التي يطلق عليها في الحقيقة اسم «المماثلة» (analogia). لذلك لابد أن يطأ علىibal السؤال عما إذا كان في وسع نظرية المجازات، أو علم المجاز (tropology)، أن تقدم يد العون كمحطة نقل وترحيل في هذه اللحظة الحاسمة التي بلغناها في تحليلينا السابقين. ولقد وقعت في هذه المرحلة من تأملاتي على محاولة هيدن وايت في كتابه «ما وراء التاريخ» و«مدارس الخطاب»: مقالات في النقد الثقافي، لإكمال نظرية في الحبكة بنظرية في المجازات (الاستعارة، الكناية، المجاز المرسل، التهكم)⁽³⁰⁾. إذ تفرض البنية الفريدة للخطاب التاريخي، في مقابل القصص المجرد، علينا هذا اللجوء إلى علم المجاز. وفي الحقيقة، يبدو أن هذا الخطاب يستدعي ولاهً مزدوجاً: فمن ناحية، إلى الضوابط القرينة بمنط الحبكة الأثير، ومن ناحية أخرى، إلى الماضي نفسه، عن طريق المعلومات التوثيقية المتوفرة في لحظة معينة. هكذا يتمثل عمل المؤرخ في جعل البنية السردية «نموذجًا» أو «أيقونة» للماضي، قادرة على «تمثيله»⁽³¹⁾.

كيف يستجيب علم المجاز للتحدي الثاني؟ كما يأنني: «قبل أن يجري تأويل حقل معين، لابد أولاً من إنشائه بوصفه أرضًا يعمرها أشخاص يمكن تمييزهم» (ما وراء التاريخ، ص30). «ومن أجل تصوير ما حصل «واقعيًا» في الماضي، لا بد للمؤرخ أولاً أن يتصور كموضوع ممكن للمعرفة شبكة الأحداث التي تنقلها الوثائق بأسرها» (المصدر نفسه، التأكيد له). ووظيفة هذه العملية الشعرية أن تبرز الخطوط العامة الممكنة في داخل الحقل التاريخي، وبالتالي لإضفاء شكل أولي على موضوعات المعرفة الممكنة. وبالتالي يتجه القصد هنا نحو ما حدث في الماضي فعلاً، لكن المفارقة هنا تكمن في أننا نستطيع فقط أن نشير إلى ما حدث قبل أي سرد بمجرد تصور أولي له⁽³²⁾.

امتياز هذه المجازات الأربع الأساسية في البلاغة الكلاسيكية أنها تقدم

تنوعاً من مجازات الخطاب لعمل التصور هذا، ومن هنا تحافظ على ثراء الموضوع التاريخي من خلال الفم المخصوص الخاص بكل مجاز، ومن خلال تعدد المجازات المتوفرة⁽³³⁾.

وفي الحقيقة، ليس بين هذه المجازات الأربع موضوع التأمل - الاستعارة والكتابية والمجاز المرسل والتهكم - ما له مهمة تمثيلية صريحة سوى الاستعارة. غير أن وايت على ما يبدو يريد القول إن المجازات الأخرى جمعياً، برغم أنها تتميز عن بعضها، ليست سوى تنوعات من الاستعارة⁽³⁴⁾، وإن وظيفتها تصحيح سذاجة الاستعارة حين تشارف على التشتبث بوجه الشبه المذكور بوصفه كافياً (يا حبي، زهرة). من هنا تمثل الكتابية، من خلال إرجاعها الكل والجزء إلى بعضهما، إلى جعل عامل تاريخي واحد مجرد تجلٍّ لعامل آخر. والمجاز المرسل، بنقله العلاقة العرضية بين نظم الظواهر إلى علاقة جوهرية بين خصائص مشتركة، يقدم شكل تكامل من دون اختزال. وببقى التهكم يقدم ملاحظة سلبية في عمل التصور هذا - في الغالب كفكرة ثانية - من حيث هو تعليق للإعتقاد. ومقارنة بالاستعارة - التي تدشن وبمعنى ما تسحب تماماً الميدان المجازي - كما يقول وايت - فإن التهكم مجازي شارح metatropological (ما وراء التاريخ، ص 37) بقدر ما يتسبب بوجود وعي بسوء استعمال اللغة المجازية ويستدعي باستمرار الطبيعة الإشكالية للغة ككل. ولا يعتبر أي من هذه الخطوات التمهيدية نحو البناء عن لازم منطقي، وقد تتوقف العملية المجازية عند هذه المرحلة الأولى، مرحلة التحديد الاستعاري. مع ذلك، فإن الانسياق الكامل من أكثر أشكال الفهم سذاجة (الاستعارة) إلى أكثر أشكالها تاماً (التهكم) يتبع لنا أن نتحدث عن البنية المجازية للشعور⁽³⁵⁾. وباختصار، قد تندمج نظرية المجازات من خلال طبيعتها اللغوية المتأنية بجدول من طرز الخيال التاريخي دون أن تندمج بأنماطها التفسيرية المناسبة. وبهذا المعنى تشكل البنية العميقية للخيال التاريخي⁽³⁶⁾.

والفائدة المتوقعة من هذه الخريطة المجازية للشعور (اللوعي)، في ما يتعلق بالطموح التمثيلي للتاريخ، كبيرة جداً. فالبلاغة تحكم الوصف في الحقل التاريخي تماماً بقدر ما يتحكم المنطق الحجة ذات القيمة التفسيرية: «أنه من خلال الصياغة المجازية يشكل المؤرخ، افتراضياً (بالقوة)، موضوع الخطاب» (مدارات، ص106). بهذا المعنى، ينبع التحقق من نمط الحبكة من المنطق، بينما ينبع هدف مجموعة الأحداث التي يباشر التاريخ وصفها، بما هو نسق إشارات، من علم المجاز. وهكذا يتحول التصور المجازي إلى شيء أكثر تحديداً إذ يُعد التفسير عن طريق الحبكة الشكل الأكثر عمومية⁽³⁷⁾.

لذلك يجب أن لا نخلط بين القيمة الأيقونية لتمثيل الماضي بالنمذج، بمعنى النمذج القائم على مقاييس الرسم، من مثل الخريطة الجغرافية، لأنه لا يوجد أصل يمكن أن نقارن به هذا النمذج. وغرابة الأصل على وجه الدقة، كما تجعله الوثائق يظهر لنا، هي التي تدفع جهد المؤرخ إلى تصويره باستعمال خصائص أسلوبية معينة⁽³⁸⁾. وهذا هو السبب في أنه لا توجد بين السرد ومجرى الأحداث علاقة إعادة إنتاج، أو إعادة مضاعفة أو معادلة، بل علاقة استعارية فقط: يُوجه القارئ نحو صنف من المجاز يربط عن طريق الشبه الأحداثعروية بشكل سردي جعلتنا تلاقينا متألفين معه.

أود في هذه النقطة أن أدلّي بكلمات قليلة حول الموقف الذي أتخذه من تحليلات وايت البارعة، ولكن الغامضة في الغالب. لن أتردد في القول، في رأيي، إنها تشكل مساهمة حاسمة في توسيع اللحظة الجدلية الثالثة عن فكرة «الحلول محل» أو «النيابة عن» التي أحياها من خلالها أن أعتبر عن علاقة السرد التاريخي بالماضي «الواقعي». فبدعم من المصادر المجازية لهذه التحليلات يتلاءم نوع من الحبكة القصصية، مع سياق معين من الأحداث، وتقدم هذه التحليلات مصداقية قيمة لافتراضنا أن على علاقتنا بواقعية الماضي أن تمرّ على التوالي من خلال مصافي المطابق والآخر والمثيل. وتحليل وايت التصنيفي هو التفسير المبتغى لمقوله المثيل. إذ لا تقول لنا

سوى شيء واحد: لا بد أن الأشياء حصلت مثلما تروى في سرد من هذا الطراز. ويفضل هذا المصنف المجازي يتم نقل الوجود - كأن الخاص بالماضي إلى اللغة.

أود، بعد قول ذلك، أن أسلم إرادياً أن وايت بفضله علم المجازات عن سياق النوعين الرئيسيين الآخرين - وهما المطابق والآخر - وعزله في الدرجة الأساس عن اللازم المنطقي الذي يمارسه التمثيل على الخطاب، حيث يمكن جانب اتوجاد الأحداث الماضية، يلجاً وايت إلى علم المجازات. وبلجوئه هذا يحمل خطورة أن يزيل الحدود الفاصلة بين القصص والتاريخ⁽³⁹⁾.

تأكد وايت الذي يكاد يكون حصرياً على الإجراءات البلاغية بحمل مجازفة بالتعمية على القصدية التي تجتاز «مجازات الخطاب» في اتجاه الأحداث الماضية. فإذا لم تستطع إعادة تأسيس أولية القصد المرجعي فقد لا تتفق مع وايت في القول إن السباق بين التصورات هو في الوقت نفسه «نزاع بين تصويرات شعرية متبارية حول ما قد يتكون منه الماضي» (ص 38). وإنني لأجد تعبيره قاتلا: «لا نستطيع أن نعرف الفعل إلا من خلال معارضته أو مقارنته بالمتخيل» (المصدر نفسه، التأكيد منه). لكن إذا أريد لهذا القول أن يحتفظ بكل قوته، فإن الاهتمام «بإعادة التاريخ إلى أصوله في الخيال الأدبي» ينبغي أن لا يفضي إلى إعطاء وزن أكبر للقوية اللغوية التي تستشرها في إعادة وصفنا من الوزن الذي يعطى للتحريضات على إعادة الوصف التي تأتينا من الماضي نفسه. بعبارة أخرى، ينبغي ألا يجعلنا نوع معين من الاعتباطية المجازية⁽⁴⁰⁾ تتناسى نوع الإكراه المنطقي الذي تمارسه الواقعة الماضية على الخطاب التاريخي عن طريق الوثائق المعلومة، التي تتطلب من هذا الخطاب تصحيحات بلا نهاية. إذ لا ريبة في أن العلاقة بين القصص والتاريخ من التعقيد بحيث لا نستطيع فقط أن نصوغها بالكلمات. والحال إن علينا أن نحارب الفكرة المسبقة التي تقول بأن لغة المؤرخ يمكن أن تكون شفافة

بالكامل حتى إنها تترك الواقع وحدها تتكلم: كأنما كان يكفي إزالة زخارف الشّر كي تخلص من المجازات الشعرية. لكننا لن نستطيع مقارعة هذه الفكرة المسبقة الأولى، ما لم نكافع فكرة مسبقة ثانية تقول بأن أدب الخيال، لأنّه يستفيد دائمًا من القص، ليس له من تأثير على الواقع. لا بد من شن الحرب على الفكرتين المسبقتين معاً⁽⁴¹⁾.

لتوضيح الدور المنسوب لعلم المجاز في الصياغة الأعمق لفكرة «النيابة عن»، يبدو لي أننا يجب أن نعود إلى «كما» في تعبير رانك، التي كانت باستمرار تستحضرنا على المضي في طريقنا: الواقع facts كما حدث واقعيًا في تأويل المماثلة لعلاقة «الحلول محل» أو «النيابة عن» يشار إلى «واقعيًا» من خلال «كما» فقط. كيف يكون ذلك ممكناً؟ يبدو لي أن مفتاح هذه المشكلة يكمن في كيفية عمل «كما» أو «كأن» كما حللتها في الدراستين السابعة والثامنة من كتابي «حكم الاستعارة». وقد قلّت هناك إن ما يعطي الاستعارة فحواها المرجعية، وبالتالي ما تترتب عليه دعوى أنطولوجية، هوقصد «الوجود - بوصفه» أو «الوجود - كأن» seeing-as المعادل «للرؤىة - بوصفها» أو «الرؤىة - كأن» التي يمكن بها إيجاز عمل الاستعارة على مستوى اللغة. بعبارة أخرى، لا بد أن يصاغ الوجود نفسه صياغة استعارية من خلال أنواع الوجود - بوصفه، إذا ما تمكنا من أن ننسب للاستعارة وظيفة أنطولوجية لا تتعارض مع الطبيعة الحيوية للاستعارة على الصعيد اللغوي، وتلك هي قوتها على مضاعفة التعدد المعنوي الأولى في مفردات لغتنا. ويرضي التطابق بين الرؤىة - بوصفها والوجود - بوصفه هذا المطلب.

بفضل هذه القوة التي تحدثت عنها من حيث هي وصف جديد، قد نطالب مطالبة مشروعية بعلم مجاز بطييل جدل الأنواع الكبرى من خلال بلاغة «المجازات - الكبرى». وبالطريقة نفسها، فإن مفهومنا عن إعادة تصوير الزمن من خلال السرد - الذي هو وريث الوصف الاستعاري الجديد - يلمح

إلى فكرة «المجاز» الذي هو جوهر أي علم مجازات أو بلاغة. ولكن بقدر ما نفلح في منع العمل البلاغي والأنطولوجي للغة الشعرية، وهو ما يوضّحه في الدرجة الأولى الشعر الغنائي، استقلالية كاملة، نفلح في الوقت نفسه وبالقدر نفسه في إعادة إلتحق المثيل بالتفاعل المعقد للمطابق والآخر، من أجل تفسير الوظيفة التزمنية في الجوهر لـ«النيابة عن». وعند مطاردة ما وجد، لا تعمل المماثلة وحدها، بل بالاشتراك مع الهوية والآخرية، والماضي هو حقاً ما يجب إعادة تعفيله، في المحل الأول، في صيغة هوية، ولكن لا يقل عن ذلك حقيقة أنه لهذا كله غائب أيضاً عن جميع الأبنية والمماثل، على وجه التحديد، هو الذي يستعيد في ذاته قوة إعادة التفعيل واتخاذ المسافة، بحيث يكون الوجود - كما موجوداً وغير موجود معاً. ولا تقتصر ضرورة وضع المثيل في علاقة مع المطابق والآخر، كما رأينا في هذا الفصل، بل أيضاً في إشكالية الفصل السابق، كما في الإشكاليات التي ستأتي لاحقاً.

إذا نظرنا نظرة متراجعة إلى الخلف، فلا بد لنا أن نوضح الارتباط الوثيق بين إشكالية الأثر وإشكالية «الحلول محل». فعن طريق منعطف «كأن» [أو «كما» أو «مثلكما» أو «بوصفه»] في المماثلة يواصل تحليل النيابة - عن تحليل الأثر. في الفصل السابق تم تأويل الأثر من وجهة نظر تسجيل الجديد للزمن الظاهري في الزمن الكوني. وقد رأينا فيه افتراق العلاقة السببية، على الصعيد الفيزيائي، وعلاقة الدلالة على الصعيد (السيميولوجي) السيمياني. وهكذا كان بوسعنا الحديث عنه بوصفه أثراً علامياً. ويقولنا ذلك، ربما نكون قد آمنا بوجود آن استندنا به ظاهرة الأثر. ويدفع من نص كتبه ليفيناس، تمكنا أن نستخلص تأملنا على أساس ملاحظة ملفة بتأنٍ. ولقد قلنا إن الأثر يدل دون أن يتبع الظهور لأي شيء. وهنا يتولى الأمر تحليلنا للنيابة - عن. فالتباس الأثر من حيث هو «عد ومحاسبة» للماضي يجد بعض الحصيلة في الرؤية - كما. وينبع هذا التأكيد مما يضفيه تحليلنا «النيابة - عن»، مأخذنا

بالمعنى الشامل في لحظاتها الثلاث - وهي المطابق (العين) والآخر والمثيل - إلى إشكالية إعادة تسجيل الزمان الظاهري في الزمان الكوني: وهي إشكالية المسافة الزمنية. لكنه لا يضيف هذه من الخارج، لأن المسافة الزمنية، في التحليل الأخير، هي ما يكشف عنه الأثر ويجري ويتناقض معه. ولا تتوضح علاقة «النهاية - عن» سوى تقاطع الزمن هذا مع الأثر. بعبارة أدق، إنها تتوضح البنية الجدلية لهذا التقاطع الذي يقلب هذا الفاصل إلى شكل من أشكال التأمل.

خلاصة لما قلناه، إذا عدنا بنظرنا نحو عملية الت Shimbel التي سنكرس لها التحليلات التالية، فقد نشكّل لماذا لا بد أن يظل تحريرنا منقوصاً؟ منقوص لأنّه مجرد. ومثلاً علمنا الظاهراتي، ولا سيما عند هيذر، يظلّ الماضي المنفصل عن جدل المستقبل والماضي والحاضر مجرد تجريد. وهذا هو السبب في أن هذا الفصل لا يشكل إلا في نهايته محاولة للتفكير أفضل فيما يظل ملغزاً في ماضوية الماضي كما هو. ويوضعه على التوالي تحت الأنواع الكبرى للمطابق والآخر والمثيل، كنا قد احتفظنا في الأقل بالجانب الغامض من الدين الذي يجعل سيد الحبكة خادماً لذاكرة لرجالات الماضي⁽⁴²⁾.

الفصل السابع

عالم النص وعالم القارئ

سنخطو خطوة جديدة باتجاه التقاطع بين زمن النص وزمن التاريخ إذا ما سألنا ما الذي يمكن اعتباره، على جانب النص، مقابلًا لما يُعطى، على جانب التاريخ، بوصفه الماضي «الواقعي». إن السؤال لن يكون بلا حل فقط، بل غير ذي معنى، إذا ما واصلنا طرحو بالمفروقات التقليدية عن الإحالة. وفي الحقيقة، لا يستطيع سوى المؤرخين، إذا ما توخيانا الإطلاق، أن يشيروا إلى شيء «واقعي»، بمعنى أن الشيء الذي يتحدثون عنه كان شيئاً ملحوظاً للشهود في الماضي. وبالمقارنة، فإن شخصيات الروائي نفسها هي «غير واقعية» تماماً، و«غير واقعية» أيضاً هي التجربة التي يصفها النص. وفيما بين «واقعية الماضي» و«لاواقعية النص» يكتمل التفاوت والالتجانس.

لقد قمنا سابقاً بقطيعة مع هذه الطريقة في طرح المشكلة بالتساؤل عن مفهوم «الواقع» الذي ينطبق على الماضي. والقول إن حدثاً معيناً ينقله مؤرخ كان من الممكن أن يلاحظه الشهود في الماضي لا يحل شيئاً. بل ينتقل لغز الماضوية من الحدث المنقول إلى الشهادة التي تنقله فحسب. فالوجود السابق يطرح مشكلة في قلب الواقعية التي لا يمكن ملاحظتها، سواء أكان سؤالاً

عن وجود سابق للأحداث أو وجود سابق للشهادة. وماضوية ملاحظة معينة في الماضي هي في ذاتها مما لا يمكن ملاحظته، بل مما يمكن تذكره. ولحل هذا اللغز كنت قد وسعت مفهوم النيابة - عن أو الحلول - محل، لأدلة بذلك على أن المقصود من أبنية التاريخ أن تكون إعادة بناءات تجib على الحاجة لتمثيل معين *Gegenüber*. فضلاً عن ذلك، ميزت بين وظيفة النيابة - عن والتمثيل *Gegenüber* في أنه تلازمه علاقة الدين التي توجب على أنس الحاضر مهمة سداد ديونهم لأناس الماضي - أي إلى الأموات. وكون هذه المقوله في النيابة - عن أو الحلول - محل، معززة بالشعور بدین ما، لا يمكن إرجاعها في آخر الأمر إلى مقوله الإحاله، كما تعمل في اللغة الاعتيادية وفي المنطق الماصدق، يتأكد في البنية الجدلية بعمق لمقوله النيابة - عن. ولقد قلنا إن النيابة - عن تعني بالتالي الاختزال إلى المطابق، والاعتراف بالأخرية، والإدراك بالمماثلة.

وهذا النقد لمفهوم «الواقع» الساذج المطبق على ماضوية الماضي يستدعي نقداً نسقياً لمفهوم «غير الواقع» الذي لا يقل عنه سذاجة، كما يُطبّق على مشاريع القص. وتوازي وظيفة النيابة - عن أو الحلول - محل في السرد الوظيفة التي يمتلكها، فيما يتعلق بالممارسة اليومية، لكونه كاشفاً على نحو لا ينقسم ومحولاً. هو كاشف، بمعنى أنه يسلط الضوء على سمات كانت مخفية ومهملة ولكنها مرسومة تحطيطياً في قلب تجربتنا، وفي ممارستنا. وهو محول، بمعنى أن الحياة التي تُختبر بهذه الطريقة حياة متغيرة، حياة أخرى. هنا نصل إلى النقطة التي يكون فيها الاكتشاف والاختراع غير ممizin، ولذلك فهي النقطة التي تكُف فيها فكرة الإحاله، كما تكُف فكرة الوصف الجديد فيها عن العمل. وهذه هي النقطة التي يجب أن تتحرر فيها إشكالية التصوير، لكي تدلُّ على شيء ما مثل إحالة منتجة، بمعنى الإحاله التي تتحدث فيها، كما يرى كانط، عن خيال إبداعي، مرة واحدة وإلى الأبد من مفردات الإحاله.

وهكذا فالتواري بين وظيفة النيابة - عن التي تنتمي إلى معرفة الماضي والوظيفة المقابلة لها في القص لا يكشف عن سره إلا بعد تسديد ثمن مراجعة مفهوم الواقع، وهي مراجعة لا تقلّ عنـها عنـ المراجعة التي قمت بها مع مفهوم واقعية الماضي.

وبابتعادي عن ألفاظ الإحالة، أتبني الآن بدلاً منها ألفاظ «التطبيق» كما تداولها التراث التأويلي الذي أولاه محل تكريم جديد هائز - جورج غادamer في كتابه «الحقيقة والمنهج»⁽¹⁾. ولقد تعلمنا من غادamer أن التطبيق ليس بملحق عرضي يضاف إلى الفهم والتفسير، بل هو جزءٌ عضويٌ من كل مشروع تأويلي⁽²⁾. غير أن مشكلة التطبيق - التي أطلقت عليها في مكان آخر اسم «التملك»⁽³⁾ - ليست على الإطلاق بالمشكلة البسيطة. ولم يعذ بالإمكان أن تحظى بحل مباشر، شأنها شأن مشكلة النيابة - عن الماضي، التي تشكل نظيراً لها في عالم القص. ولها جدلها الخاص، الذي يولد صعوبات مماثلة، دون الواقع في مشابهة على نحو دقيق مع خاصية التمثيل Gegenüber في علاقة النيابة - عن. وفي الحقيقة لا يحظى العمل الأدبي بتحقق دلالته الكاملة إلا عن طريق وساطة القراءة، وهذا ما يجعلها تقوم للقص بما تقوم به النيابة - عن للتاريخ.

لماذا تكون وساطة القراءة لازمة؟ لأنـا، في نهاية القسم الثالث حيث تم تقديم فكرة عالم النص، المطبقة على أية تجربة قصصية زمانية، لم تكشف سوى عن نصف المسافة طوال طريق التطبيق. وللتتأكد، عند تبني هذه الطريقة، كما فعلت أيضاً في كتابي «حكم الاستعارة» من أطروحة أن النص الأدبي يتعالى بنفسه في اتجاه عالم ما، أزاحت النص الأدبي عن الانغلاق المفروض عليه - فرضاً لا يخلو من مشروعية - من قبل تحليل بناء الضمنية. وقد قلت في ذلك الوقت إن عالم النص يشير إلى افتتاح النص على «خارجه»، أو على «آخره»، بحيث يشكل عالم النص موضوعاً قصدياً أصلياً بإطلاق في علاقته بيئته «الداخلية». وينبغي الإقرار مع ذلك أن عالم النص،

مأخوذًا بمعزل عن القراءة، يبقى تعاليًّا في الكمون. وتبقى منزلته الأنطولوجية معلقة، فهي مجرد مدخل من حيث العلاقة مع البنية، واستباق من حيث العلاقة مع القراءة. فعن طريق القراءة وحدها تكمل فاعلية التصور مسیرتها، وفيما وراء القراءة، في الفعل الواقعي، كما تنقله الأعمال التي يتم تداولها، يتحول تصور النص إلى إعادة تصوير⁽⁴⁾. وبهذه الطريقة، نرتبط مرة أخرى بالصيغة التي عزفت بها المحاكاة³ في الجزء الأول. لقد قللت هناك إن المحاكاة³ تؤشر نقطة التناقض بين عالم النص وعالم المستمع أو القارئ، وهو وبالتالي التناقض بين العالم الذي تصوره القصيدة والعالم الذي يتشر في داخله الفعل الواقعي، وينشر هو نفسه زمانيته الخاصة⁽⁵⁾: وتنبع دلالة العمل القصصي من هذا التناقض.

يؤشر هذا اللجوء إلى وساطة القراءة إلى مدى الاختلاف الواضح بين العمل الحالي وكتابي السابق «حكم الاستعارة». فبالإضافة إلى كوني كنت أفكراً، في العمل السابق، أن بإمكانني الاحتفاظ بمفردة الإحالة، بصفتها الوصف الجديد للعمل الشعري في قلب التجربة اليومية، فقد عزوت أيضًا للقصيدة قوتها تحويل الحياة من خلال نوع من عملية تقصير الدائرة بين «الرؤبة - كما» التي يتسم بها المنطق الاستعاري، و«الوجود - كما» بوصفه لازمهما الأنطولوجي. وما دام بالإمكان اعتبار السرد القصصي حالة خاصة من الخطاب الشعري، فقد يكون من المغربي أن نستخدم دائرة التقصير نفسها بين «الرؤبة - كما» و«الوجود - كما» على مستوى السردية. وقد يشجعنا على هذا الحل البسيط لمشكلة الإحالة القديمة، على مستوى السرد، كون الفعل يمتلك أصلًا مقووية من الدرجة الأولى بسبب الوساطات الرمزية التي تشكله على المستوى الأولي في المحاكاة¹. وربما اعتقدنا أن الوساطة الوحيدة المطلوبة بين الدلالة السابقة في المحاكاة¹ والدلالة اللاحقة في المحاكاة³ هي الدلالة التي يتحققها التصور السردي نفسه من خلال حركتيه الداخلية. وقد أقنعني مزيد من التأمل الدقيق في فكرة عالم النص ومزيد من الوصف الدقيق

لحالة العلّق التي يمارسها في داخل الكمون، أن المروّر من التصور إلى إعادة التصوير يتطلّب مجابهة بين العالمين، العالم الفصصي للنص، والعالم الواقعي لدى القارئ. وبهذا تحولت ظاهرة القراءة إلى وسيط ضروري لإعادة التصوير.

الشيء المهم الآن هو إضافة البنية الجدلية - التي تستجيب، بعد إجراء التغييرات، لوظيفة التباهي - عن كما يمارسها السرد التاريخي فيما يتعلق بالماضي «الواقعي» - لظاهرة القراءة، التي تلعب كما رأينا تواً، دوراً استراتيجياً في عملية إعادة التصوير.

إلى أي حقل تنتمي نظرية القراءة؟ للشعرية؟ نعم، بقدر ما يحكم تأليف العمل القراءة، ولا، بقدر ما تدخل عوامل أخرى في العملية، وهي عوامل تعنى بنوع من الاتصال الذي يجد نقطة بدايته لدى المؤلف، ثم يجتاز المصنف، ليجد نقطة نهايته لدى القارئ. لذلك تنطلق استراتيجية الإقناع بدءاً من المؤلف نحو القارئ بوصفه هدفاً لها. وعلى أساس هذه الاستراتيجية في الإقناع، يرث القارئ بمصاحبة التصور ويتسلّك العالم الذي يفترجه النص.

إذا، لابد من التأمل في لحظات ثلاث، تقابلها ثلاثة ميادين متّجاورة، وإن كانت متميزة، وهي : 1 - الاستراتيجية كما يتدبرها المؤلف وتتجه إلى القارئ، 2 - تسجيل هذه الاستراتيجية في تصور أدبي، 3 - استجابة القارئ باعتباره إما فاعلاً للقراءة أو باعتباره الجمهور الذي يتلقى.

يتبع لنا هذا المخطط أن نلقي نظرة سريعة على نظريات متعددة في القراءة عمدت إلى ترتيبها بدءاً من قطب المؤلف، متّجهاً نحو قطب القارئ الذي هو الوسيط النهائي بين التصور وإعادة التصوير.

من الشعرية إلى البلاغة

نتأمل في المرحلة الأولى من رحلتنا في الاستراتيجية من وجهة نظر

المؤلف الذي يتحققها. إذاً، تقع نظرية القراءة في حقل البلاغة، بقدر ما تغطي البلاغة الفن الذي يستهدف الخطباء عن طريقه إقناع مستمعيهم. أو بعبارة أدق، تقع في رأينا، وهذا شيء معروف منذ أرسطو، في حقل بلاغة السرد القصصي، بالمعنى الذي أعطاه وبين بوث لهذه العبارة في كتابه الشهير: «بلاغة الفن القصصي»⁽⁶⁾. لكن هناك اعتراضًا سرعان ما يخطر على البال: أنسنا، ونحن نرجع المؤلف إلى حقل نظرية الأدب، نذكر الأطروحة الفائلة بالاستقلال الدلالي للنص، ثم أنسنا ننزلق إلى رسم نفسى تخطه الزمن للنص المكتوب؟ على الإطلاق. أولاً، تبقى أطروحة الاستقلال الدلالي للنص فقط مع تحليل بنبوى يعلق استراتيجية الإقناع بين قوسين، ليواصل العمليات التي تنتهي إلى شعرية من هذا النوع، وإزالة هذه الأقواس تتضمن بالضرورة أن تأخذ من يتذمّر هذه الاستراتيجية في الإقناع بنظر الاعتبار، وهو تحديدًا المؤلف. ثُم إن البلاغة تستطيع أن تفلت من اعتراض السقوط في «المغالطة القصدية»، أو بعبارة أعم، من كونها لا تتعدى علم نفسِ للمؤلف حين يكون ما تؤكد عليه ليس عملية الخلق المزعومة للعمل، بل التقنيات التي يصيّر بها العمل قابلاً للتوصيل. ويمكن فرز هذه التقنيات وتمييزها في العمل نفسه. والتنتجة أن نمط المؤلف الذي يتم التساؤل عن سلطته هنا، هو ليس المؤلف الواقعى، الذى هو موضوع السيرة، بل المؤلف الضمنى. وهذا المؤلف الضمنى هو الذى يتولى المبادرة في استعراض القوة الكامن في العلاقة بين الكتابة والقراءة.

قبل الدخول في هذه المنطقة، أود أن أستبعد التقليد الاصطلاحي الذي تبنيه عند تقديم فكري ووجه النظر والصوت السردي في الجزء الثاني، مع نهاية التحليلات المكرسة لـ«الألعاب بالزمن». وقد تأملت هناك في هاتين الفكرتين من حيث مما ساهمتا في فهم التأليف السردي بذاته، وبمعزل عن أثرهما على توصيل العمل. غير أن فكرة المؤلف الضمنى تنتهي إلى إشكالية التوصيل هذه بقدر ما تكون لصيقة ببلاغة الإقناع. وقد أكدت، متنبهًا إلى

الطبيعة المجردة في هذا التمييز، في ذلك الوقت، على دور النقلة التي تتحققها فكرة الصوت السردي. لقد قلت إن الصوت السردي هو ما يقدم النص بوصفه شيئاً ما قابلاً للقراءة. فإلى من يقدمه، إن لم يكن للقارئ الافتراضي للعمل؟ لذلك كان اختياراً متعمداً مني ألا أتأمل في فكرة المؤلف الضمني حين تحدثنا عن وجهة النظر والصوت السردي، لكننا سنركز هذه المرة على الروابط بين المؤلف الضمني واستراتيجية الإقناع المنبثقة عن بلاغة الفن القصصي، دون القيام بأية إلماحات أخرى إلى فكري الصوت السردي ووجهة النظر، اللتين لا يمكن فصل فكرة المؤلف الضمني عنهما كما هو واضح.

إن لمقوله المؤلف الضمني، إذا ما وضعت في إطار التوصيل الذي تسمى إليه، الحسنة الكبرى في تجنبينا عدداً من التزاعات العقيمة التي تخفي المعنى الأولي لبلاغة الفن القصصي. على سبيل المثال، لن نعلق أصالة مبالغأ فيها على جهود الروائيين المحدثين في جعل أنفسهم غير مرئيين - خلافاً للمؤلفين السابقين الذين كانوا يميلون إلى التدخل السافر فيما يروونه - وكان الرواية لأبدأ لها أن تتشق فجأة بلا مؤلف. وإخفاء المؤلف هي واحدة من التقنيات البلاغية، وهي تتعمى إلى بزة الأقنعة والمحجوب التي يستخدمها المؤلف الواقعي لتحويل نفسه أو نفسها إلى مؤلف ضمني⁽⁷⁾. ويمكن قول الشيء نفسه عن حق المؤلف في وصف نفوس شخصياته من الداخل، وهو شيء لا يمكن استخلاصه، فيما يُسمى بالحياة الواقعية، إلا بصعوبة بالغة. وهذا الحق جزء من ميثاق الثقة المعقود مع القارئ، وهو ما سوف نناقشه لاحقاً⁽⁸⁾. وأيضاً، مهما كانت زاوية النظر التي يختارها المؤلف⁽⁹⁾، فهي في جميع الأحوال حيلة من حيل الحقوق الباهظة التي يتظاهر القارئ بمنحها للمؤلف. لكن المؤلف لا يختفي لمجرد أن الروائي يحاول أن «يعرض» الأحداث، ولا حتى حين «يخبرنا ويعلمنا» بها. وقد ناقشنا ذلك في الجزء الثاني فيما يتعلق بالبحث عن المطابقة مع الحقيقة في الرواية الواقعية، أو

حتى في الرواية الطبيعية⁽¹⁰⁾. وبدلًا من أن تتحمّل الحيلة الخاصة بالعملية السردية، تزداد بالعمل المبذول من أجل تصنّع الحضور الحقيقي عن طريق الكتابة. ومهما تعارض هذا التصنّع مع العلم الكلّي للراوي، فهو ينقل لنا سرًا لا يقلّ أهميّة عن التقنيات البلاغية. إذ لا يخفى الإخلاص المزعوم للحياة إلا رهافة المناورات التي يتحمّل بها العمل، من جانب المؤلّف، بما يرغبه به هنري جيمس ويسميه «شدة الوهم». وبلاعنة الإخفاء، التي هي ذروة بلاغة السرد، يجب أن لا تستغفل الناقد، حتى لو استغفلت القارئ. وربما يكون أقصى ما يبلّغه هذا الإخفاء هو أن يبدو السرد القصصي وكأنه لم يكتب على الإطلاق⁽¹¹⁾. والإجراءات البلاغية التي يضحي بها المؤلّف بحضوره تكون بالضبط في إخفاء الحيلة التي يقوم بها عن طريق المطابقة مع قصة تظاهر أنها تروي ذاتها، وتترك الحياة تتحدث عن نفسها، سواءً أسلينا ذلك بالواقع الاجتماعي، أو السلوك الفردي، أو تيار الشعور⁽¹²⁾.

هذا النقاش الوجيز لحالات سوء الفهم التي تستطيع أن تبدها مقوله القارئ الضمني يؤكّد على المكانة السليمة لهذه المقوله في نظرية شاملة عن القراءة. وللقارئ صلة حميمة بالدور الذي تلعبه بقدر ما يدرك هذا القارئ العمل بوصفه كلامًا موحدًا.

وفي الوقت نفسه، لا يعزّو القارئ هذا التوحيد لقواعد التأليف وحدها، بل يوسعه على الخيارات والمعايير التي تجعل من النص، على وجه الدقة، عملً متكلّم معين، وبالتالي عملاً ينتجه شخصٌ ما ولا تنتجه الطبيعة.

وأؤذ أن أقارن هذا الدور التوحيدى الذي ينسبه القارئ حدسياً للمؤلّف الضمني بفكرة الأسلوب، كما اقترحها ج. غرانجية في كتابه (مقالة في فلسفة الأسلوب)⁽¹³⁾ *Essai d'une philosophie du style*. إذ اعتبر العمل حلًا لمعضلة ما، ينشأ هو نفسه عن نجاحات سابقة في الميدان العلمي وفي الميدان الفني على السواء، إذا يمكن أن يوصف الأسلوب بأنه مساواة بين فرادة هذا

الحل، وذلك ما يشكله العمل بنفسه، وفرادة موقف الأزمة، كما يفهمها المفكر أو الفنان. ويمكن لفرادة هذا الحل، الذي يجب عن فرادة المعضلة، أن يتخد اسم علم، وهو اسم ذلك المؤلف. من هنا نتحدث عن مبرهنة بول كما نتحدث عن رسم سيزان. ولا تتضمن تسمية العمل باسم مؤلفه أي تخمين فيما يتعلق بعلم نفس الاختراع أو الاكتشاف، ولذلك ليس فيها تأكيد حول القصد المفترض لمبدعه أو مبتكره، بل يتضمن فقط فرادة حل مشكلة أو معضلة. وهذه المقارنة تعزز من حق مقوله المؤلف الضمني في التصوير في بلاحة القصص.

وما أبعد فكرة الرواية الموثوق به أو الذي لا يستحق الثقة، التي نعود لها الآن، عن أن تكون مجرد فكرة هامشية⁽¹⁴⁾. فهي تضفي على مبنائق القراءة ملاحظة ثقة توازن في الطرف الآخر العنف الخفي في استراتيجية الإقناع. يمثل سؤال الموثوقية للسرد القصصي ما يمثله البرهان التوثيقى لكتابه التاريخ. فلأن الروائيين يفتقرن إلى الدليل العادي فهم يطلبون من قرائهم ليس فقط أن يمنحونهم الحق في معرفة ما يرون أو يعرضونه، بل أيضاً اقتراح تقدير أو تقويم للشخصيات الرئيسية. ألم يكن هذا هو حال التقىم الذي سمع لأرسطو أن يصنف المأساة والعملة من خلال الشخصيات التي هي «أرفع» أو «أوضع» مما نحن عليه، وعلى الشخصوص، أن يعطي للخطاط الرهيب لدى البطل قوته العاطفية الكاملة، بقدر ما يكون الخطأ المأساوي قد أصاب فرداً رفيع المقام، لا فرداً من أوساط الناس، أو شريراً أو منحرفاً؟

لماذا لا تطبق هذه المقوله على الرواية، لا على المؤلف الضمني؟ في الذخيرة الغنية للأشكال التي يتبناها صوت المؤلف، يتميز الرواية عن المؤلف الضمني في كل مرة يتم فيها إضفاء الطابع الدرامي على الرواية بوصفه راوياً. بهذه الطريقة، ما من أحد سوى الحكم المجهول يستطيع أن يصرح أن أليوب هو رجل بار، صوت الجودة المأساوية هو الذي ينطق بكلمات الخوف والشفقة السامية، وما من أحد يعلن بصوت جهوري ما

يفكر به المؤلف في دخилته سوى الأحمق. والراوي يحضر هنا بوصفه شخصية شاهدة، ربما يكون نذلاً أو مخدعاً ي يريد أن يجهر بوجهة نظر الراوي في سرده. دائمًا هناك مؤلف ضمني، إذ تروي القصة شخصية ما. لكن ليس هناك راوٍ متميز دائمًا. ولكن حينما يوجد راوٍ، يشترك الراوي مع المؤلف الضمني، الذي لا يُشترط أن يكون دائمًا كلي العلم، ولكنه يمتلك دائمًا قوة إيصال المعرفة لآخرين من جهته. وهذا الاستثناء هو قوة من القوى البلاغية التي تجدها لدى المؤلف الضمني بسبب الميثاق الصامت المعقود بين المؤلف والقارئ. ومقدار كون الراوي محظوظ ثقة القارئ هو إحدى مواد ميثاق القراءة هذا. أما مسؤولية القارئ فهي مادة أخرى في الميثاق نفسه. وفي الحقيقة، بقدر ما يسمح خلق راوٍ مكتسب سمة درامية dramatized ، سواء أكان يستحق الثقة أم لا، بتتنوع المسافة بين المؤلف الضمني وشخصياته، تتضاعف درجة التعقيد في الوقت نفسه لدى القارئ. وهو تعقيد يشكل منبع حرية القارئ بوجه السلطة التي يحظى بها القصص من المؤلف.

تمثل حالة الراوي الذي لا يستحق الثقة مسألة مثيرة خاصة من وجهة نظر النداء على حرية القارئ ومسؤوليته. وقد يكون دور الراوي هنا أقل انحرافاً مما يصفه به وين بوث⁽¹⁵⁾. وخلافاً للراوي الموثوق به الذي يُطمئن قراءه، حالما يشرعون في رحلتهم، بala يعبأوا بالأمال الزائفة أو المخاوف الزائلة حول كل من الواقع المنقول أو التقييمات الضمنية أو الصريرة للشخصيات، يفسر الراوي غير الجدير بالثقة هذه التوقعات بترك القراء غير واثقين إلى أين يفضي هذا كله. بهذه الطريقة، ستحقق الرواية الحديثة على أحسن وجه وظيفتها في انتقاد الأخلاق التقليدية وربما حتى وظيفتها في التحريريين والاستفزاز، كلما زاد الشك في الراوي وأوغل المؤلف في الاختفاء، وهما منبعاً بلاغة الإخفاء اللذان يعزز كل منهما الآخر. وبهذا الصدد، لا أشارك وين بوث قسوته على الراوي المبهم الذي رعاه الأدب

المعاصر. ألم يكن راوياً موثوقاً بالكامل، مثلما كان روائي القرن الثامن عشر، الذي يستعجل في التدخل وقيادة القارئ باليد، وبذلك يحول بين القارئ وبين اتخاذ مسافة انفعالية نحو الشخصيات ومحاوراتها؟ وعلى العكس من ذلك فإن قارئاً تائهاً، كقارئ «الجبل السحري»، الذي ضلل راوٍ ساخر، أليس مدعواً إلى تأمل أعظم؟ ألا نستطيع أن نترافق دفاعاً عما أسماه هنري جيمس في (فن الرواية) بـ«الرؤبة المرتبكة» للشخصية، وقد انعكست في الرؤبة المرتبكة للمراقب أيضاً⁽¹⁶⁾؟ ألا يمكن أن تفضي المحاججة بأن السرد اللاشخصي أكثر مكرأً من النوع الآخر من السرد إلى النتيجة القاتلة بأن مثل هذا السرد يستدعي ذلك مغالقاً «عدم الثقة» نفسه؟

لا ريب أن الأدب الحديث أدب خطير. وإن الاستجابة الوحيدة الجديرة بالنقد الذي يدعو لها، ووين بوت واحد من أبرز ممثليها تقديرأً، هي أن هذا الأدب المسموم يستدعي قارئاً جديداً: قارئ يتجاوز معه⁽¹⁷⁾.

وعند هذه النقطة بالضبط تكشف بلاغة القصص المترکزة على المؤلف عن حدودها. فهي لا تعرف سوى مبادرة واحدة، هي مبادرة المؤلف المتلهف لتوسيط رؤيته للأشياء⁽¹⁸⁾. بهذا الصدد، يبدو الزعم بأن المؤلف يخلق قراءه زعماً يفتقر إلى نظيره الجدلية. قد تكون وظيفة الأدب الأكثر هدماً أن تسهم بإيجاد نوع جديد من القراء⁽¹⁹⁾، أعني القارئ المتشكل، لأن القراءة تكتف عن أن تكون رحلة ثقة بصحبة راوٍ موثوق به، لتتحول إلى صراع مع المؤلف الضمني، صراع يقود القارئ نحو الرجوع إلى ذاته.

البلاغة بين النص وقارئه

قد تفضي بنا صورة النزاع بين قارئ راوٍ غير جدير بالثقة، التي اختتمنا بها المناقشة السابقة، إلى الاعتقاد بسهولة أن القراءة هي مجرد عملية تكميلية تضاف إلى النص، الذي يستطيع أن يؤدي عمله من دونها. وهامي المكتبات ملأى بكتب لا يقرؤها أحد، وكان ينبغي للتصور فيها أن يظل

مجتهداً فاعلاً، لكنها مع ذلك لا تعيّد تصوير شيء على الإطلاق. ينبغي أن تكون تحليلاتنا السابقة كافية لتبديد هذا الوهم. فمن دون القارئ الذي يصاحب فعل التصور، لا علم لهذا الفعل في النص، ومن دون قارئ يتملك عالم النص، لا وجود لعالم يمتد أمام النص. مع ذلك يتولد الوهم، بلا نهاية، أن النص هو بنية في ذاتها ولذاتها، وأن القراءة تحدث للنص بوصفها حدثاً خارجياً وعرضياً. وبعيدة دحض هذا الاقتراح المتكرر العنيد، قد يكون من الأجدى أن نعود إلى بضعة نصوص نموذجية تنظر لاحتمال قراءتها. وهذا هو المسار الذي اختاره ميشال شارل في كتابه (بلاغة القراءة) (*Rhétorique de la lecture*)⁽²⁰⁾.

اختيار شارل لهذا العنوان ذو دلالة. ولم يعد السؤال هنا عن بلاغة القصص، الذي يؤديه مؤلف ضمني، بل عن بلاغة القراءة، المتذبذبة بين النص وقارئه. وهي ما زالت بلاغة، ما دامت حيلها ووسائلها مسطورة في ثنايا النص، وما دام القارئ نفسه يتكون على نحو ما في العمل وعلى طوله.

ولكن مما لا يخلو من مغزى، أن عمل شارل يبدأ بتأويل المقطوعة الأولى من ديوان لوتريرامون (أغاني مالدورو) *Les Chants de Maldoror*. والاختيارات التي يتواجه بها القارئ مع المؤلف نفسه في هذه الحالة - سواء أكان سيتراجع أو يواصل قراءة الكتاب، وسواء أكان سيس妣سح أم لا في القراءة، وسواء أكان سيلتهمه النص أم سيستمتع هو به - هي نفسها اختيارات ينصح بها النص. أطلق العنوان للقارئ، لكن اختيارات القراءة مشفرة أصلاً فيها⁽²¹⁾. ويقول لنا المؤلف إن عنف لوتريرامون يمكن في القيام بالقراءة بدلاً عن القارئ. ويعحسن بنا أن نقول إنه تم ترسیخ موقف قراءة معينة يساوي فيه إلغاء التمييز بين القارئ والمقرؤه توجيهًا لـ«اللامقروء» (ص 13).

والنص الثاني المنتقى، وهو مدخل عمل رابليه *Gargantua* ، يعامل

بدوره على أنه «آلية لتوليد المعاني» (ص33)⁽²²⁾. ويعني ميشال شارل بهذا نوعاً من المنطق الذي به «يشكل النص حرية القارئ، ويحذّها أيضاً» (ص33). يمتلك المدخل سمة جديرة باللاحظة وهي أن علاقة الكتاب بالقارئ تبني على الشبكة الاستعارية نفسها كالعلاقة بين الكاتب وعمله: «العقاير التي ينطوي عليها»، «الشكل الخارجي لسلينوس» كمواد مأخوذة من المحاورات المقراطية، «العظم والنخاع، اللذين يتمسّك بهما الكتاب في داخله ويتيح استكشافهما والاستماع بهما». و«اللحن الاستعاري» نفسه الذي نستطيع أن نميز فيه عودة إلى نظرية القرون الوسطى حول المعاني المتعددة للكتاب المقدس، واستعادة الصور الأفلاطونية، وأمثال إرازموس، واستعارات آباء الكنيسة، يحكم كل ذلك إ حالة النص إلى ذاته وعلاقة القارئ بالنص. بهذه الطريقة، يحاول نص رابليه أن يؤزل إحالاته ومراجعته. ييد أن النسج التأويلي (الهرمنيوطيقي) في المدخل يبلغ من اللحنية حداً أن تصميم المؤلف نفسه يصير لا يمكن سبر أغواره ومسؤولية القارئ ساحقة.

يمكنا القول فيما يتعلق بالمثالين الأولين اللذين اختارهما ميشال شارل إن موجهات القراءة مسجلة أصلاً في هذه النصوص هي من الغموض بحيث إنها تحرر القارئ حين تربكه وتضليله. وهذا شيء يقرّ به شارل. تتصدّى القراءة لمهمة الكشف عن النقص الذي يتخلّل النص، من خلال تفاعل التحويلات التي تتضمّنها⁽²³⁾. وبالتالي، فإن فاعلية النص لا تختلف عن هشاشته (ص91). هكذا لا يكون هناك أي تعارض بين شعرية تضع التأكيد، كما في تعريف جاكوبسن، على توجيه الرسالة نحو ذاتها، وبلاجة خطاب فعال، وبالتالي يتجه نحو المتنقى، حالما «تستعر الرسالة، التي هي نفسها غاية ذاتها، في تساؤلها» (ص78، التأكيد له). وكما في صورة شاعرية عمل مفتوح، فإن بلاغة القراءة تتخلّى عن أن تتصبّن نفسها نظاماً معيارياً، لكي تصبح «نظاماً لأسئللة ممكنة» (ص118)⁽²⁴⁾.

تفتح النصوص الأخيرة التي يختارها ميشال شارل منظوراً جديداً. ففي

رؤيه «القراءة في النص» (وهو عنوان الفصل الثالث من بлагة القراءة)، ما نجده هو أسلوب كتابي يسمح بأن يؤول من خلال التأويلات التي يباشرها هو نفسه فقط. وفي الوقت نفسه، فإن «القراءة التي ستأتي» هي المجهول الذي تضمه الكتابة في منظورها⁽²⁵⁾. وبالتالي فإن بنية النص نفسها ليست سوى أثر القراءة. وأخيراً، أليس التحليل البنوي نفسه نتيجة عمل القراءة؟ لكن الصيغة الأولية - «القراءة هي جزء من النص، وهي مسجلة فيه» - تكتسب معنى جديداً: لم تعد القراءة هي ما ينصح به النص ويوجه إليه، بل هي ما يحمل بنية النص إلى النور من خلال التأويل⁽²⁶⁾.

ويشكل تحليل شارل لرواية بنيامين كونستان (أدولف) مثالاً جيداً لتوضيح هذا، حيث يزعم المؤلف أنه مجرد قارئ لمخطوطة عنر عليها، وأن التأويلات الداخلية في العمل تشكل قراءات فرضية كبيرة. هكذا يميل السرد والتأويل والقراءة إلى التداخل. وهنا تصل أطروحة شارل إلى ذروة فاعليتها، في اللحظة نفسها التي تقلب فيها رأساً على عقب، القراءة في النص، لكن كتابة النص تستبق القراءات التي ستأتي. بهذا يتلقى النص، الذي يفترض أنه سيوجه القراءة، بعدم التعين عينه وعدم التأكيد نفسه تماماً كالقراءات التي ستأتي.

وتتتجزء مفارقة مشابهة عن دراسة إحدى (قصائد النثر القصيرة) لبودلير: الكلب والقنينة *Le chien et le flacon*. فمن ناحية، يحوّي النص متلقيه غير المباشر، أي القارئ، عن طريق متلقيه العماش، الكلب. القارئ موجود في النص واقعياً، لكن «ليس لهذا النص استجابة» حتى الآن (ص 251). ولكن ما أن يبدو أن النص يغلق ذاته دون القارئ في فعل ترهيب، حتى تفتح مضاعفة متلقيه فضاء للعب تستطيع القراءة أن تتحوله إلى فضاء حرية. و«انعكاسية القراءة» هذه - التي أرى فيها صدى لما سأسميه فيما بعد، متابعاً هائز روبرت ياؤوس بالقراءة الانعكاسية - هي ما يتبع لفعل القراءة أن يحرر نفسه من القراءة المسجلة في داخل النص وأن يوفر استجابة للنص⁽²⁷⁾.

ويعزز النص الأخير الذي يختاره ميشال شارل - وهو الكتاب الرابع لرابليه - هذه المفارقة. ومرة ثانية، نرى مؤلفاً يتخذ موقعاً في علاقته بنصه، وبموقفه هذا، يخفي في مكان ما عدداً متنوعاً من التأويلات. «يحدث كل شيء» وكان نص رابليه قد تنبأ من قبل بهذا الموكب الطويل من الشروح والتعليقات والتأويلات التي كتبت بعده» (ص 287، التأكيد له). لكن هذا الموكب الطويل، كارتاد، يجعل النص «آلة لتحدي التأويلات» (المصدر نفسه).

يبدو لي أن كتاب (بلغة القراءة) هو توسيع لهذه المفارقة. فمن ناحية، إذا أخذنا أطروحة الكتاب على نحو مطلق، وهي القائلة «إن النص يحتوي على قراءاته»، كما يريد منا أن نفعل شارل مراراً، فهي لا تعطينا صورة قاريء غرر به، كما هو الحال مع قاريء أغراه وضلله راوٍ غير مستحق للثقة كالذى وصفه وبين بوث، بل صورة قاريء أرهبه حكم قدر محظوظ مفروض مسبقاً على قراءته. ومن ناحية أخرى، فإن منظور القراءة لامتناهية تبني دون توقف، النص عينه الذي ينصح بها نفسه، تعيد للقراءة عدم تحديد مقلق. ولذلك نستطيع أن نفهم بعد ذلك لماذا يولي ميشال شارل، منذ الصفحات الافتتاحية من كتابه، قدرًا متساوياً من الأهمية للقسر والحرية.

في حقل نظريات القراءة، تضع هذه المفارقة كتاب (بلغة القراءة) في موقع وسطي، في منتصف الطريق بين تحليل يؤكّد على المكان الذي يحتله أصل وسيلة الإقناع - وهو المؤلف الضمني - وتحليل يطلق فعل القراءة كسلطة عليها. عند هذه النقطة، تكف نظرية القراءة عن أن تنتهي إلى البلاغة وتناسب لتنزلق إلى ظاهراتية أو تأويلية (هرميون طيفية)⁽²⁸⁾.

الظاهراتية وجماليات القراءة

من منظور بلاغي خالص، يكون القارئ، في النهاية، فريسة الاستراتيجية التي اشتغل عليها المؤلف وضحيتها، ما دامت هذه الاستراتيجية

مخفيّة في أعماق النص، والمطلوب وجود نظرية أخرى في القراءة، تؤكّد على استجابة القارئ - أعني استجابة القارئ لحيل المؤلّف الضمني وبراعاته. وهنا يظهر عنصر جديد يثري الشعرية، نابع من «الجمالية» لا من «البلاغة»، إذا شئنا أن نعيد لكلمة «الجمالية» كامل نطاق معناها الذي كانت تنطوي عليه كلمة (aesthesia) الأغريقية، وإذا أستدنا إليها مهمة استكشاف الطرق المتعددة التي يمارس بها العمل تأثيره على القارئ حين يطوعه. ولهذا التأثير من لدن القارئ سمة جديرة بالاعتبار تجمع بين تجربة ذات نمط خاص من السلبية والفاعلية معاً، تبيّح لنا أن نعد «تلقي» نص ما « فعل» قراءته نفسه⁽²⁹⁾.

وكما أعلنت في القسم الأول، تنطوي هذه الجمالية بدورها، وهي تكمّل الشعرية، على شكلين مختلفين، تبعاً ما إذا كان التأكيد يتم على الأثر المتولّد على القارئ المفرد واستجابته في عملية القراءة، كما يتضح ذلك في عمل فولفغانغ آيزر⁽³⁰⁾، أو على استجابة الجمهور على صعيد التوقعات الجمعية، كما في عمل هانز روبرت ياووس. قد يبدو أن هذين النوعين من الجمالية يعارض كل منهما الآخر، ما دام أحدهما يتوجه نحو علم نفس ظاهراتي بينما يستهدف الآخر إصلاح تاريخ الأدب، لكنهما في الحقيقة يتبدلان التسلیم بعضهما. فمن ناحية، عن طريق عملية قراءة مفردة يكشف النص «بنية ندائها»، ومن ناحية أخرى، بقدر ما يشارك القراء في التوقعات المترسبة من جمهور القراءة العام يتشكلون بوصفهم قراء أكفاء. هكذا يصير فعل القراءة حلقة رابطة في سلسلة تاريخ تلقي عمل ما من قبل الجمهور. وقد تصح دعوى تاريخ الأدب، الذي تبّث فيه جمالية التلقي دماً جديداً، أنه ينطوي على ظاهراتية فعل القراءة.

مع ذلك من المشروع أن نبدأ بهذه الظاهراتية، إذ تواجه بلاغة الإقناع هنا أول حد لها، حين تواجه جوابها الأول. وإذا كان التماسك هو الذي يدعم بلاغة الإقناع، لا أعني تماسك العمل، بل تماسك الاستراتيجية، سواء أكانت جلية أو خفية، لدى المؤلّف الضمني، فإن نقطة الانطلاق لدى

الظاهراتية تكمن في الجانب الناقص من النص الأدبي، الذي كان رومان إنغاردن أول من طوره في كتابين مهمين⁽³¹⁾.

النص، عند إنغاردن، غير مكتمل ومنقوص، أولاً، بمعنى أنه يقدم «وجهات تخطيطية» مختلفة يطلب من القراء أن يعيّنوها، وهم ينazuون لتصوير الشخصيات والأحداث المنقوله في النص، وفي علاقة العمل بهذا التعيين في بناء الصور يقدم العمل ثغرات وفراغات، أي «مواقع من عدم التحدّد». ومهما كانت «الوجهات التخطيطية» المقترح علينا تنفيذها حسنة الصياغة، فإن النص يشبه معزوفة موسيقية تغير نفسها لتحققات مختلفة.

والنص غير مكتمل ومنقوص، ثانياً، بمعنى أن العالم الذي يفترضه يتحدد بوصفه معاذاً قصدياً لمتواتلة من الجمل (intentionale Satzkorrelate) تظل بحاجة إلى الانضمام في كلّ لتمثل كلية العالم المقصود. ومن خلال العودة إلى نظرية هوسرل عن الزمن وتطبيقاتها على السلسلة المتواتلة من الجمل في النص، يبين إنغاردن كيف تشير كل جملة إلى ما وراء ذاتها، وتدل على شيء لا بد من فعله، وتفتح منظوراً. ونحن نعرف أن الاستدعاء عند هوسرل protention في استباق المتواتلة هذا هو أن تتوالى الجمل واحدة إثر الأخرى. ولا يعمل هذا التفاعل بين الاستبقاءات والاستدعاءات في النص إلا إذا تناوله القراء تناول اليدين ورحبوا به وأدرجوه ضمن توقعاتهم. وخلافاً للموضوع المدرّك، لا يحقق الموضوع الأدبي هذه التوقعات تحقيقاً حسياً، بل يستطيع أن يحوّرها فقط. وتشكل عملية التحويل المتغيرة هذه للتوقعات عملية بناء الصورة وتعينها المذكورة سابقاً. فهي تكمن في التجوال في طول النص وعرضه، وفي السماح لجميع التحويلات التي جرى تنفيذها بأن «تنفّط» في الذاكرة، وفي فتح أنفسنا، عند إحكام لحمتها، على توقعات جديدة تستلزم تحويلات جديدة. وهذه العملية وحدها تجعلها تجعلها تجعلها عملأً. ولذلك قد يمكن القول إن هذا العمل يتيح من التفاعل بين النص والقارئ.

حين تناول ولفانغ آيزر هذه الملاحظات المستعارة من هوسرل عن

طريق إنغاردن، أخضعها لتطوير ملحوظ في ظاهراتية فعل القراءة⁽³²⁾. وأكثر المفاهيم أصلًا هنا هو مفهوم «وجهة النظر الجوالة» (فعل القراءة، ص 108). وهو يعبر عن واقعة ذات شقين هي أن النص كاملاً لا يمكن أن يفهم ويحافظ به مرة واحدة، وأننا حين نضع أنفسنا في داخل النص الأدبي نتجول ونسوح فيه كلما تواصلت قراءتنا. «هذا النوع من الإحاطة بموضوع معين شيء فريد في الأدب» (ص 109). وينسجم مفهوم «وجهة النظر الجوالة» هذا تماماً مع وصف هوسرل لتفاعل الاستدعاء والاستبقاء. طوال عملية القراءة هناك تفاعل مستمر بين التوقعات المحورة والذكريات المحولة (ص 111). بالإضافة إلى ذلك، يندمج هذا المفهوم في ظاهراتية قراءة العملية التأليفية التي يشكل من خلالها النص نفسه جملة جملة، من خلال ما يمكن تسميته بتفاعل الاستبقاءات والاستدعاءات الجميلية. وأنّ أيضًا أستعيد هنا مفهوم نزع الصفة البرغماتية depragmatizing عن الموضوعات، المستعار من وصف العالم الواقعي. فالتصوص الأدبية «تنزع الصفة البرغماتية عن الأغراض، لأن هذه الأغراض لا يمكن إظهار دلالتها، بل يمكن تحويلها» (ص 109).

سأترك جانبًا مسائل ثرية أخرى في ظاهراتية القراءة هذه، وأركز على تلك الملامع التي تعين استجابة القارئ⁽³³⁾، أو حتى رده عليها ببلاغة الإنقاع. تؤكد هذه الملامع على الخاصية الجدلية في فعل القراءة وتفضي بنا إلى أن نتكلم عن عمل القراءة بالطريقة نفسها التي نتكلم بها عن عمل العمل. إذ تعمل القراءة في النص بفضل هذه الملامع الجدلية.

أولاً، يميل فعل القراءة إلى أن يصبح، مع الرواية الحديثة، استجابة لاستراتيجية الخيال كما توضحها رواية «عليس» لجيمس جويس. وتكون هذه الاستراتيجية في إحباط توقعات تصور معقول مباشر، وفي إلقاء عبء تصور العمل على عاتق القارئ. وملمة هذه الاستراتيجية، التي لا يكون هناك موضوع من دونها، هي أن القارئ يتوقع وجود تصور معين، وأن القراءة هي بحث عن تماسك. وأؤذ القول بأنّ الفاظي الخاصة إن القراءة نفسها تصبح دراما

التوافق المتنافر، بقدر ما تكون «مواطن عدم التحديد» - إذا استعملنا تعبير إنغاردن - لا تدلّ فقط على ثغرات النص فيما يخص عملية تعين بناء الصورة، بل تكون هي نفسها نتيجة استراتيجية الإحباط المدمجة في النص بذاته في مستوى البلاغي. لذلك فالقضية المطروحة هنا مختلفة تماماً عن مجرد أن نوفر نحن للعمل شكلاً أو صورة، إذ لا بد أن يعطى العمل أيضاً شكلاً. وعلى النقيض تماماً من القراء الذين يقفون على حافة اليأس من متابعة العمل التلقيني، الذي لا تترك تعليماته متسبعاً للفعالية الإبداعية، يغامر القراء المحدثون بالانكباب على المهمة المستحبلة حين يطلب منهم سد نقص المقومية التي لقّها المؤلف. تصبح القراءة، إذا، نزهة يوفر فيها المؤلف الكلمات ويوفر فيها القراء المعاني.

والجدل الأول، الذي تقترب فيه القراءة من كونها معركة، يتسبب في ظهور جدل ثانٍ. فما يكشف عنه عمل القراءة، ليس هو الافتقار إلى التحديد وحسب، بل هو أيضاً الزيادة في المعنى. فكل نص، حتى النص المنشظي على نحو نسقي، ينكشّف غير قابل للاستفاده أمام القراءة، كأنما تكشف القراءة من خلال خاصيّته الانتقائية التي لا يمكن تحاشرها عن جانب غير مكتوب في النص. وتتولى القراءة مهمة توفير شكل لهذا الجانب غير المكتوب من النص. هكذا يبدو النص يشكّو من الزيادة والنقصان معاً، بالتناوب، في علاقته بالقراءة.

وهناك جدل ثالث يحدث في أفق هذا البحث عن التماسك. إذا كان الغريب وغير المأثور ناجحاً جداً فيصير مأثوراً، وسيشعر القراء أنهم يسلكون في أرض العمل الرحبة، ويطمئنون إليها حتى ينغمروا فيها تماماً. إذاً، يصبح التعين وهماً، بمعنى اعتقاد المرء أنه يرى شيئاً فعلاً⁽³⁴⁾. أما إذا أخفق البحث عن التماسك فسيظل الغريب غريباً، وسيبقى القراء على اعتاب العمل. من هنا، فإن القراءة «الصحيحة» هي تلك التي تقرّ بوجود درجة معينة من الوهم - وهو هنا تسمية أخرى للتعليق الإرادي للإنكار» الذي دعا

إليه كوليردرج - وتقبل في الوقت نفسه بالتنفي الناتج عن فائض معنى العمل، ودلالياته المتعددة، الذي ينفي كل محاولات القراء الالتصاق بالنص والالتزام بتعليماته. وعملية «نزع الألفة» هذه من جانب القارئ تقابل عملية «نزع الصفة البرغماتية» من جانب النص ومؤلفه الضمني. المسافة «الصحيحة» عن العمل هي المسافة التي يكون من خلالها الوهم شيئاً محظوماً ومتغرياً، بالتناوب، وما لم يتحقق توازن بين هذين الدافعين، لن تتحقق مثل هذه المسافة.

هذه اللحظات الجدلية الثلاث، مجتمعة، هي التي تجعل القراءة تجربة حية حقاً.

هنا تمنع النظرية «الجمالية» القراءة تأويلاً يختلف قليلاً عن التأويل الذي منحته لها بلاغة الإقناع. فالمؤلفون الذين يحترمون عقول قرائهم ليسوا هم من يرضونهم بأرخص السبل، بل هم من يدعون نطاقاً عظيماً لقرائهم ليؤدوا هذا الدور من المخالفه الذي ناقشناه توأماً. فمن ناحية، هم لا يصلون إلى قرائهم، أولاً، إلا إذا شاركوهם بالغزير المألوف لديهم عن النوع الأدبي والموضوعة والسياق الاجتماعي بل حتى التاريخي، ومن ناحية ثانية، إلا إذا مارسوا استراتيجية نزع الألفة فيما يتعلق بالمعايير التي يمكن أن تفتر بها آلية قراءة بسهولة وتتبناها. بهذا الصدد، يصبح الرواذي غير الجدير بالثقة موضوعاً لحكم أكثر تساهلاً من ذلك الحكم الذي أصدره بحقه وبين بوث. الرواذي غير الجدير بالثقة هو عنصر من استراتيجية كسر الوهم التي يتطلبه خلق الوهم ترياقاً له. وهذه الاستراتيجية هي إحدى الاستراتيجيات الأكثر مهارة في استثارة القراءة الفعالة، القراءة التي تتبع لنا أن نقول إن شيئاً ما يحدث في هذه اللعبة التي يتساوى فيها مقدار ما نربحه بمقدار ما نخسره⁽³⁵⁾. ولكن القراء لا يعرفون شيئاً عن توازن المكسب والخساران، وهذا هو السبب في أنهم يحتاجون إلى الحديث عنه لكي يصوغوه. والناقد هو القادر على تقديم العون في توضيح الاحتمالات البائسة التوضيع الخفية في هذا الموقف التضليلي.

وفي الحقيقة، فإن ما يتلو القراء هو الذي يحدد ما إذا كانت سكونية

التضليل قد ولدت حراكاً نحو إعادة التوجيه أم لا.

وتجدو هذه النظرية عن الاستجابة - الأثر واضحة، إذ يتم فيها البحث عن توازن بين الإشارات التي يوفرها النص والفعالية التأليفية للقراءة. وهذا التوازن هو الأثر المتغير للحركة التي تستطيع القول إن تصور النص يصبح من خلالها من حيث هو بنية متساوية لإعادة التصوير لدى القارئ من حيث هو تجربة. وهذه التجربة الحية، بدورها، هي جدل أصيل بفضل ما تتضمنه من سلبية: أعني نزع المفعة ونزع الألفة، أو قلب المعنى في الشعور ببناء الصورة وكسر الوهم⁽³⁶⁾.

إذاً، هل ظاهرات القراءة مدعاة لجعل مقوله «القارئ الضمني» النظير المطابق تماماً لمقوله «المؤلف الضمني» التي قدمتها بلاغة السرد؟

لدى الوهلة الأولى، يظهر أنه لابد من ترسیخ تناظر من نوع ما بين المؤلف الضمني والقارئ الضمني، اللذين لكل منهما علاماته المقابلة للأخر في النص. وينبغي أن نفهم من القارئ الضمني الدور الذي تبيّنه التعليمات في النص بالقارئ الواقعي. هكذا يصبح المؤلف الضمني والقارئ الضمني مقولتين أدبيتين تتناغمان مع الاستقلال الدلالي للنص. وبقدار ما يندغمان في بناء النص يصيران كلاهما معادلين سرديين للكائنات الواقعية. هكذا يتماهي المؤلف الضمني بالأسلوب الفريد للعمل، ويتماهي القارئ الضمني بالمتلقى الذي يخاطبه مرسل النص نفسه. لكن هذا التناظر سرعان ما ينكشف أنه تمويه خادع. فمن ناحية، المؤلف الضمني هو قناع للمؤلف الواقعي، الذي يتخفى بجعل نفسه الرواية المحايث في العمل - أي الصوت السردي. ومن ناحية أخرى، القارئ الواقعي هو تعين للقارئ الضمني، كما تقصد他的 استراتيجية الإنقاع لدى الرواية. ويظل القارئ الضمني في علاقته بالرواية قارئاً مفترضاً ما دام هذا الدور لم يتحقق بعد⁽³⁷⁾. وهكذا حيث يخفي المؤلف الواقعي نفسه وراء المؤلف الضمني يكتسب القارئ الضمني جوهره المادي في القارئ الواقعي. وهذا القارئ الواقعي هو القطب الذي يقابل

النص في عملية التفاعل التي تفضي إلى تكوين معنى العمل. وفي الحقيقة، فإن هذا القارئ الواقعي هو الذي تهتم به ظاهراتية فعل القراءة. وهذا هو السبب الذي يجعلني أميل إلى إطراه آيزر لتجنبه الخوض في الالتباسات الناشئة عن التمييزات بين مختلف أنواع القراء مثل القارئ المقصود والقارئ المثالي والقارئ الكفء والقارئ المعاصر للعمل وقارئ اليوم ..إلخ. وهذا لا يعني أن هذه التمييزات لا تقوم على أساس، بل هي أشكال متعددة من القارئ لن تقدم بنا خطوة واحدة خارج بنية النص، ويظل القارئ الضمني مجرد متغير واحد منها. ولكي تعطي ظاهراتية فعل القراءة موضوعة التفاعل كامل مداها، فهي تتطلب قارئاً من لحم ودم، يقوم بتحويل النص، في أثناء تحقيقه لدور القارئ المنبني أصلاً في ومن خلال النص⁽³⁸⁾.

يمكنأخذ جمالية التلقي، كما أشرنا سابقاً، بمعنىين: إما بمعنى ظاهراتية فعل قراءة فردي في «نظرية الاستجابة الجمالية» لدى فولفغانغ آيزر، أو بمعنى تأويلية تلقي الجمهور للعمل كما لدى هائز روبرت ياووس في كتابه «نحو جمالية التلقي»⁽³⁹⁾. ولكن، كما ألمحنا سابقاً، تتقاطع هاتان المقاربتان عند نقطة ما ألا وهي نقطة «الجمالية» *aesthesia*.

فلنتابع، إذا، الحركة التي تفضي بها جمالية التلقي عائدة نحو نقطة التقاطع هذه.

لم يكن الهدف من جمالية التلقي عند ياووس، في صياغتها الأولى⁽⁴⁰⁾، أن تكمل نظرية ظاهراتية عن فعل القراءة، بل كانت ت يريد تجديد تاريخ الأدب، الذي قيل في مطلع هذه المحاولة إن «سمعته تهافت، ولكن ليس بلا سبب على الإطلاق» (ص 3)⁽⁴¹⁾. وقد أعدت أطروحت أساسية متعددة لبرنامج جمالية التلقي هذه.

تصر الأطروحة الأولى التي اشتقت منها جميع الأطروحات الأخرى على أن معنى العمل الأدبي يعتمد على العلاقة الحوارية (dialogisch)⁽⁴²⁾ الراسخة بين العمل وجمهوره في كل عصر. وهذه الأطروحة، المماثلة لفكرة

كولنفوود القائلة إن التاريخ ليس سوى تفعيل للماضي في ذهن المؤرخ، تساوي تضمين الأثر الذي يتجه العمل - بعبارة أخرى، المعنى الذي ينسبه الجمهور له - في داخل حدود العمل نفسه. ويكمّن التحدي، كما يعلن عنه عنوان مقالة ياؤس، في مساواة المعنى الفعلي بالتلقي. ولكن ليس التأثير الفعلي الحالي وحده، بل «تاريخ التأثيرات» - إذا استعملنا تعبيراً من التأويلية الفلسفية عند غادamer - هو الذي ينبغي أخذه في الاعتبار، وهو ما يتطلب استعادة أفق التوقع⁽⁴³⁾ للعمل الأدبي موضوع التأمل، أي نسق الإحالات التي تشكلها التقاليد السابقة حول النوع الأدبي والموضوعة ودرجة المخالفنة للمتقين الأوائل بين اللغة الشعرية واللغة العملية اليومية (وسعدود لاحقاً إلى هذه المقابلة المهمة)⁽⁴⁴⁾. بهذه الطريقة، لن نفهم معنى المحاكاة الساخرة في (دون كيخوته) إلا إذا كنا قادرين على إعادة بناء الشعور بالألفة لدى جمهورها الأولى بقصص الفروسيّة، وبالتالي، إلا إذا كنا قادرين على فهم الصدمة التي أحدها العمل فيهم، بعد أن زعم أنه يرضي توقعات الجمهور، التي تجري باتجاه معاكس له.

وحالة الأعمال الجديدة هي من هذه الناحية الأكثر تفضيلاً لتميز التغيير في الأفق الذي يشكل الأثر الرئيس الذي يحدث هنا. من هنا فإن العنصر النقدي لتأسيس تاريخ أدبي هو التماهي مع مسافات جمالية متتابعة بين أفق توقع موجود سابقاً وعمل جديد، وهي مسافات تدل على تلقي العمل. ولكن ما الذي يسمح بإعادة تشكيل أفق التوقع لتجربة مجهولة حتى الآن، إن لم يكتشف تفاعل الأسئلة التي يقترح العمل جواباً عنها؟ هنا ينبغي أن نضيف إلى أفكار الأثر، وتاريخ الآثار، وأفق التوقع، متابعين مرة أخرى كولنفوود وغادamer، منطق السؤال والجواب، وهو منطق لن نستطيع أن نفهم منه العمل، إلا إذا فهمنا عن ماذا يجيء⁽⁴⁵⁾. ويتيح لنا منطق السؤال والجواب هذا، بدوره، أن نصحح الفكرة السائدة أن التاريخ ليس سوى تاريخ فجوات وإنحرافات، وبالتالي ليس سوى تاريخ للسلبية. إذ يشكل تلقي عمل ما،

بوصفه استجابة، وساطة معينة بين الماضي والحاضر، أو بتعبير أفضل، بين أفق التوقع النابع من الماضي وأفق التوقع الذي يتعمى للحاضر. ويكمّن الهم الموضوعاتي (الثيمي) لتاريخ الأدب في هذه «الوساطة التاريخية».

وما دمنا قد بلغنا هذه النقطة، فقد نسأل ما إذا كان بوسّع الآفاق التي تنبثق من هذه الوساطة أن تثبت كأية طريقة مستمرة وباقية *lasting* معنى العمل، بحيث تضفي عليه سلطة عابرة للتاريخ *transhistorical*. على الفرد من أطروحة غادamer حول «الكلاسيكي»⁽⁴⁶⁾، يرفض ياووس أن يرى في خاصيةبقاء التي تتمتع بها الأعمال الكبرى شيئاً آخر سوى ثبات مؤقت لدينامية التلقي، وأي تجسيد أفلاطوني لنمط بدني يمثل أمام إدراكتنا من شأنه، فيما يرى، أن يتنهك قانون الأسئلة والأجوبة. لم يكن العمل الكلاسيكي، بالنسبة لنا، يفهم أولاً بوصفه شيئاً خارج الزمان، بل بمثابة افتتاح أفق جديد. ولو أقررنا بأن القيمة الإدراكية لعمل ما تكمن في قدرته على تصوّر تجربة ستاتي، إذاً فلن يكون هناك سؤال عن تجميد العلاقة الحوارية في حقيقة مجردة عن الزمن. وتفضي بنا هذه الخاصية المفتوحة في تاريخ الآثار إلى القول إن أي عمل ليس مجرد جواب يُردد به على سؤال سابق، بل هو بدوره منبع أسئلة جديدة أيضاً. ويشير ياووس إلى هانز بلومبيرغ، الذي يرى أن «كل عمل فني يطرح ورائه، كنوع من تضمين الأفق، الحلول التي صارت ممكنة بعده»⁽⁴⁷⁾. فلا تفتح هذه الأسئلة الجديدة أمام العمل فقط، بل هي تفتح ورائه أيضاً. على سبيل المثال، نستطيع أن نعرف فيما بعد، وبواسطة الأثر الارتدادي للهرمسية الغنائية عند مالارمي، أننا قادرون على إطلاق معاني فرضية في شعر الباروك بقية حتى الآن غير ملحوظة. ولكن العمل لا يفتح المسافات، إلا من قبل وفي الوراء، في التعاقب، وهذا يحدث أيضاً في الحاضر حين تكتشف نقطة تقاطع تزامنية لتطور من التطور الأدبي. قد نتردد هنا بين تصوّر يبرز التغيير الكلي للثقافة في لحظة معينة، إلى حد الزعم بحصول تزامن خالص بين المتزامن وغير المتزامن⁽⁴⁸⁾، وتصوّر يتم فيه

التأكد على تأثير التشميل التابع من إعادة توزيع الآفاق من خلال تفاعل السؤال والجواب. وهكذا نجد على المستوى التزامني مشكلة مماثلة للمشكلة التي يطرحها العمل «الكلاسيكي» على المستوى التعابي، ألا وهي أن على تاريخ الأدب أن يخطط له طريقاً بين المفارقات والمبالغات نفسها⁽⁴⁹⁾. وكما يصح، في آية لحظة، أن عملاً معيناً قد اعتبر عتيق الطراز، أو ليس بسائد، أو غير ناضج، أو مهجوراً (أو كما يقول نيشة «فات أوانه»)، كذلك ينبغي الاعتراف أيضاً أن غالبية الأعمال الأدبية، بسبب تاريخ التلقي نفسه، تمثل إلى تكوين لائحة كبرى يدركها الجمهور بوصفها نتاج زمانها. ولن يكون تاريخ الأدب ممكناً من دون عدد من الأعمال الكبرى التي تكون بمثابة نقطة إحالة، تقدر على الثبات نسبياً في العملية التعابية، وتتصرف كفواً اندماجاً في البعد التزامني⁽⁵⁰⁾.

نستطيع أن نرى خصوبة هذه الأطروحتات فيما يتعلق بالمشكلة القديمة عن التأثير الاجتماعي للعمل الفني. وينبغي علينا أن نتحدى بقوة مماثلة أطروحة نزعنة بنوية ضيقة تحزم «الحرaka خارج النص»، وأطروحة نزعنة ماركسية عقائدية لا تفعل سوى أنها تنتقل إلى المستوى الاجتماعي بالموضوعات البالية عن محاكاة الطبيعة. فعلى مستوى أفق توقع الجمهور يمارس العمل ما يسميه ياووس «الوظيفة الإبداعية للعمل الفني»⁽⁵¹⁾. ولا يتطابق أفق التوقع الخاص بالأدب مع أفق التوقع الخاص بالحياة اليومية. وإذا أفلح عمل جديد في خلق مسافة جمالية، فذلك لأن هناك مسافة سابقة موجودة أصلاً بين الحياة الأدبية بكاملها والمارسة اليومية. ومن أهم خواص أفق التوقع أن يبرز على خلفيته تلقي جديد هو نفسه تعبير عن عدم توافق في الصميم، أعني المقابلة في ثقافة معينة «بين اللغة الشعرية واللغة العملية، والعالم المتخيل والواقع الاجتماعي» (ص 24)⁽⁵²⁾. وما أشرنا إليه تواً بوصفه وظيفة الأدب في الخلق الاجتماعي يبرز تماماً عند هذه النقطة من الصياغة بين التوقعات التي تلتقت نحو الفن والأدب والتوقعات المكونة للتتجربة اليومية⁽⁵³⁾. وربما تكون اللحظة التي يصل فيها

الأدب إلى أقصى درجات فاعليته هي اللحظة التي تضع قراءه في موقع العثور على حل ينبغي أن يجدوا هم أنفسهم الأسئلة المناسبة له، الأسئلة التي تشكل المشكلة الجمالية والأخلاقية التي يطرحها العمل.

إذا كان بوسع كتاب «نحو جمالية التلقى»، الذي اختصرنا هنا أهم أطروحته، أن ينضم إلى ظاهراتي فعل القراءة ويكملها، فذلك عبر توسيع مدار اهتمامه الأولى، الذي كان تجديد تاريخ الأدب، وبسبب اقتحامه أرض مشروع أكثر طموحاً، هو مشروع تشكيل تأويلية أدبية⁽⁵⁴⁾. وقد أنيطت بهذه التأويلية (الهرمنيوطيقا) مهمة أن تتساوى مع تأويليتين آخرين محاذيتين لها، مما اللاهوتية والقانونية، تحت رعاية تأويلية فلسفية قريبة من تأويلية غادamer. والتأويلية الأدبية، كما يقرّ ياؤس، تبقى ذات علاقة فقيرة بالتأويلية. والحال أن تأويلية أدبية جديرة باسمها يجب أن تتصدى لمهمة ثلاثة، كما أشرنا سابقاً، عن الفهم (*subtilitas intelligendi*) والتفسير (*subtilitas interpretandi*) والتطبيق (*subtilitas applicandi*). وبالمقارنة مع نظرة سطحية، يجب أن لا تكتفي القراءة بعقل التطبيق، حتى لو كشف هذا الحقل عن نهاية العملية التأويلية، بل لابد للقراءة أن تجتاز هذه المراحل الثلاث جميعاً. لذلك ستجيب التأويلية الأدبية عن الأسئلة الثلاثة التالية: بأي معنى يكون الشروع الأولي في الفهم مدعواً لتحديد خصائص موضوع التأويلية الأدبية بوصفه موضوعاً جمالياً؟ ما الذي يضفيه التفسير التأملي للفهم؟ ما الشيء المعادل للموعظة في تفسير الكتاب المقدس ولحكم المعلفين في التفسير القانوني، الذي يقدمه الأدب على مستوى التطبيق؟ في هذه البنية الثلاثية، يوجه التطبيق العملية بأسرها توجيهاً غائباً، لكن الفهم الأولي يهدى العملية من مرحلة إلى أخرى بفضل أفق التوقع الذي يحتوي عليه أصلاً. وهكذا فإن التأويلية الأدبية تتوجه نحو التطبيق ويوجهها الفهم على السواء. ومنطق السؤال والجواب هو الذي يضمن نقلة التفسير.

وتفسر الأولية التي تعطى للفهم لماذا لا تتولد التأويلية الأدبية، خلافاً

للتأويلية الفلسفية عند غادامر، من منطق السؤال والجواب مباشرة. فالعثور على سؤال يقدم له النص جواباً، وإعادة بناء توقعات المتكلمين الأوائل للنص، لكي تعاد للنص آخريته الأصلية، هما خطوتان أصلاً في إعادة القراءة، ثانويتان بالنسبة إلى فهم أولي يسمح للنص بأن يطور توقعاته الخاصة به.

وهذه الأولية المعزوة للفهم تفسرها العلاقة الأصلية كلياً بين المعرفة والمتعة (Genuss) التي تضمن الخاصية الجمالية للتأويلية الأدبية. وتوافي هذه العلاقة تلك العلاقة بين الدعوة والوعد، الملزمة لحياة كاملة، مخصصة للفهم الالاهوتى. وإذا كانت الطبيعة الخاصة بالفهم الأدبي من خلال المتعة قد أهملت فذلك بسبب التقارب المثير بين التحرير الذي أصدرته الشعرية البنوية، وحضرت علينا بموجبه أن نخطو خارج النص أو نتحرك إلى ما وراء تعليمات القراءة التي ينطوي عليها⁽⁵⁵⁾، والإذراء الذي سلطته الجمالية السلبية عند أدورنو على المتعة، حيث لم تز فيها سوى تعويض «برجوازي» عن الرهد في العمل⁽⁵⁶⁾.

خلافاً للفكرة السائدة القائلة إن اللذة جاهلة وخرساء، يؤكد ياؤوس أنها تمتلك قوة فتح فضاء المعنى الذي ينبعط فيه منطق السؤال والجواب. فهي تستنهض الفهم. المتعة هي تلقٌ إدراكي متبصر بتوجيهات الباعث الأصلي، الذي هو النص، وهو تلقٌ ينفتح بفضل الجانب الأفقي الذي يعزوه هوسرل لكل إدراك. ومن خلال جميع هذه السمات، يتميز الإدراك الجمالي عن الإدراك اليومي، وبذلك يقيم مسافة فاصلة عن التجربة اليومية، كما فهمتها أطروحتات ياؤوس عن تجديد التاريخ الأدبي. يحضر النص، قبل كل شيء، قراءه على الثقة بأنفسهم لتوليد هذا الفهم الإدراكي وعلى اقتراح معاني يمكن أن تبلورها قراءة ثانية، وهي اقتراحات معاني ستتوفر أفقاً لهذه القراءة.

والمرور من القراءة الأولى، أو القراءة البريئة، إذا كانت هناك قراءة

بريثة، إلى القراءة الثانية، التي هي قراءة عن مسافة، تحكمه، كما ذكرنا سابقاً، بنية أفق الفهم المباشر. ولا يشتد عود هذه البنية بالتوقعات النابعة من الميول المهيمنة على ذوق الحقبة التي يقرأ فيها النص، أو من أفق القارئ بالأعمال السابقة فحسب. بل تنسحب، بظهورها، بظہور توقعات معاني لم تشبع، تعيد القراءة تسجيلها داخل منطق السؤال والجواب. ولذلك فللمقراءة وإعادة القراءة حسناتها وهفوتها الخاصة. تنطوي القراءة على إثراء وتعجمة، وإعادة القراءة تبير وتوضيح لكنها تختار معتمدة على الأسئلة التي تبقى مفتوحة بعد المرور الأول عبر النص، ولكنها لا تقترن سوى تأويل واحد من تأويلات كثيرة أخرى. ولذلك يحكم جدل التوقع والسؤال العلاقة بين القراءة وإعادة القراءة. التوقعات منفتحة، ولكنها أكثر انفلاتاً، والأسئلة محددة، ولكنها أكثر انفلاتاً على أنفسها. ولابد أن يتخذ النقد الأدبي موقفه على أساس هذا الشرط القبلي التأويلي للتحيز.

تنسحب إضاءة هذا التحيز بظهور قراءة ثالثة. تنبثق هذه القراءة من السؤال: أي أفق تاريخي اشتهر تكوين العمل وأثره، ليحصر التأويل بدوره بالقارئ الحاضر؟ تحدد التأويلية الأدبية بهذه الطريقة الفضاء المشروع للمناهج التاريخية الفيلولوجية التي كانت مهيمنة في حقبة ما قبل البنية، والتي أطيح بها عن عرشهما في عصر البنوية. كانت متزنتها المناسبة تتعدد بوظيفتها في التتحقق، الذي يجعل بمعنى ما القراءة المباشرة، أو حتى القراءة الفكرية المتأنية، تعتمد على القراءة القائمة على إعادة بناء السياق التاريخي. وعن طريق الأثر الارتدادي تساعد قراءة التتحقق في إطلاق المتعة الجمالية من وثاق مجرد إشاع الأفكار المسيبة والمنافع المعاصرة، بربطها بإدراك الاختلاف بين الأفق الماضي للعمل والأفق الحاضر للقراءة. هكذا يندس شعور غريب بالثنائي في قلب المتعة الحاضرة. تتحقق القراءة الثالثة هذا الأثر بمضاعفة منطق السؤال والجواب الذي كان يحكم القراءة الثانية. فهي تسأل: ماذا كانت الأسئلة التي جاء العمل جواباً عنها؟ مع ذلك، تظل هذه القراءة

«التاريخية» الثالثة تستهدي بتوقعات القراءة الأولى وأسئلة القراءة الثانية. من هنا يظل سؤال التاريخ الخالص - ماذا قال النص؟ - تحت سيطرة السؤال التأويلي المناسب - ماذا يقول النص لي وماذا أقول للنص؟⁽⁵⁷⁾

ماذا يحل بالتطبيق في هذا المخطط؟ لدى الوهلة الأولى، لا يظهر التطبيق المناسب لهذه التأويلية لكي ينبع أي أثر يمكن مقارنته بالتبشير في التأويلية اللاهوتية، أو بالحكم في التأويلية القانونية. ويبدو أن الانتباه إلى آخرية النص في القراءة العالمية هو الكلمة الأخيرة للجماليات الأدبية. وهذا التردد أمر قابل للفهم. فإذا صح أن التذوق الجمالي *aesthesia* والمتعة ليسا بمخصوصين بمستوى الفهم المباشر، بل يعمان جميع مراحل «الرهافة» التأويلية، فقد نفرى باعتبار البعد الجمالي الذي يصحب المتعة عند اجتيازها المراحل التأويلية الثلاث المعيار النهائي للتأويلية الأدبية وبالتالي فإن التطبيق لا يعد بالفعل مرحلة منفصلة. والتشوق الجمالي *aesthesia* نفسه يكشف ويعزّل أيضاً. تستمد التجربة الجمالية هذه القوة من المخالفة التي تقيّمها منذ البداية مع التجربة اليومية. فلأنها «عصبة» على كل شيء سوى نفسها، فهي تؤكد قدرتها على تجلي اليومي وتجاوز المعايير المقبولة. وقبل أي تناول تأملي يبدو الفهم الجمالي في ذاته وكأنه تطبيق. ويشهد مدى الآثار التي يحدثها على ذلك: من الافتتان والوهم العزيزين على الأدب الشعبي، حتى تسكين الألم والتذوق الجمالي لتجربة الماضي، وحتى التخرّب واليتوبيا اللذين تمتاز بهما أعمال معاصرة كثيرة. من خلال هذه التأثيرات المتعددة، ثبتت التجربة الجمالية، كما تستثمر في القراءة، تشبيتاً مباشراً قول إرازموس المؤثر: تنتقل القراءة إلى السلوك *Lectio transit in mores*.

ولكن يمكن أن نميز محبيطاً أكثر تميزاً للتطبيق، إذا ما وضعناه عند نهاية ثالوث آخر، يقحمه ياؤس في نسيج البراعات الثلاث دون أن يرسخ التطابق طرفاً بطرف بين السلسليتين. وهذا الثالث هو: الصنعة الفنية *poiesis* والتذوق الجمالي *aesthesia* والتطهير⁽⁵⁸⁾ *catharsis*. وهناك شبكة كاملة من

الآثار تلتصل بالتطهير. فهو يدل في المقام الأول على أثر العمل، الذي هو أخلاقي أكثر مما هو جمالي: إذ يقترح العمل تقييمات جديدة، ومعايير لم يسمع بها من قبل، تواجه العادات المعمول بها أو تهزها هزاً⁽⁵⁹⁾. ويتصل هذا الأثر اتصالاً وثيقاً بميل القراءة إلى التماهي مع البطل، وسماح القراء لأنفسهم بأن يهديهم الرواية الموثوقة أو غير الجدير بالثقة. ولا يكتسب التطهير هذا الأثر الأخلاقي إلا لأنه يعرض، في المقام الأول، قوة توضيع وفحص وتوجيه يمارسها العمل بفضل تنايه عن الآثار الخاصة بنا⁽⁶⁰⁾. وهنا يسهل المرور من هذا المعنى إلى معنى أقوى أكد عليه ياؤوس، ألا وهو الفاعلية التوصيلية للعمل. وفي الحقيقة، فإن التوضيع هو توصيل في الجوهر، إذ هو «يعلمونا» النص من خلاله⁽⁶¹⁾. وما نجده هنا ليس مجرد ملاحظة مستمدّة من أرض الواقع، بل سمة أساسية من سمات علم العمال عند كانط - الإصرار على أن الطبيعة الكلية للجميل لا تكمن في شيء سوى في إمكان توصيله قبلياً. هكذا يشكل التطهير لحظة متميزة من التذوق الجمالي مفهومه بوصفها إدراكية خالصة، ألا وهي لحظة إمكان توصيل الفهم الإدراكي. فالذوق الجمالي يحرر القارئ من الاهتمامات اليومية، ويطلق التطهير للقارئ عنان تقييمات جديدة للواقع تكتسب شكلها في إعادة القراءة. بل هناك أثر أربع يتبع عن التطهير. فبفضل التوضيع الذي يقوم به التطهير، يتسبب في إحداث عملية تحويل، ليس فقط عاطفي بل معرفي أيضاً، مشابه لما يحدث في الأمثلولة allegorese التي يمكن متابعة تاريخها حتى الوصول به إلى علم التفسير المسيحي والوثني. تحدث الصياغة الأمثلولة حينما نحاول «ترجمة معنى نص ما من سياقه الأول إلى سياق آخر، وهذا يعني القول: إعطاءه دلالة جديدة تختطفى أفق المعنى الذي تتحده قصدية النص في سياقه الأصلي»⁽⁶²⁾. وبالتالي فهذه القوة الأمثلولة، من حيث هي مرتبطة بالتطهير، هي التي تجعل التطبيق الأدبي استجابة تشبه إلى حد بعيد الاستيعاب بالتمثيل analogizing للماضي في جدل المواجه لنا والمديونة.

هذه هي الإشكالية المتميزة التي تنشأ عن التطبيق، والتي لن تفلت مع ذلك من أفق الفهم المدرك وموقف المتعة.

عند نهاية استقصائنا لنظريات القراءة المتعددة، وقد اخترناها حسب مقدار مساهمتها في مشكلتنا عن إعادة التصوير، تبرز سمات أساسية كثيرة تؤكد، كل منها بطريقتها، على البنية الجدلية لعملية إعادة التصوير.

وكان قد ظهر التوتر الجدللي الأول من المقارنة التي لم يكن بواسطنا سوى عقدها بين الشعور بدين معين، وهو ما ظهر لنا مصاحباً لأية علاقة تمثيل للماضي، وحرية التنبیعات الخيالية التي يؤديها السرد في موضوعة الباسات الزمن، كما وصفناها في القسم السابق من هذا الجزء. والتحليلات التي قمنا بها تتواءل ظاهرة القراءة تفضي بنا إلى أن تخفف هذا التعارض السهل. يجب القول، قبل كل شيء، إن مشروع إقامة *projection* عالم سردي يمكن في عملية إبداعية معقدة، ربما لا تقل شعوراً بالدين عن عمل المؤرخ في إعادة البناء. ومشكلة الحرية الإبداعية ليست بالمشكلة البسيطة. ولا يشكل تحرير السرد من قيود التاريخ وإكراهاته - وهي القيود التي تختصر في البرهان التوثيقى - الكلمة الأخيرة حول حرية السرد. بل تشكل اللحظة الديكارتية فقط: الاختيار الحر في عالم المخيال. لكن الخدمة التي تؤديها لرؤبة العالم التي يكافح المؤلف الضمني لتوصيلها للقارئ هي بالنسبة للقصص منبع إكراهات وقيود أكثر دقة ورهافة، تعبّر عن لحظة العرية الاسيبينوزوية: وهي تحديدأً الضرورة الداخلية. وحين يتحرر السرد من القيود الخارجية للبرهان التوثيقى، فإنه يتعدد داخلياً بالشيء نفسه الذي يشتريه خارج ذاته. وما دام الفنانون متحررين... فيجب أن يحرروا أنفسهم من أجل... وإذا لم تكن هذه هي الحالة، فكيف نفسر إذا ذلك العذاب والعناء الذي تجرعه الخلق الفنـي كما تعبـر عنه المراسلات واليوميات لأمثال فـان كـوخ وـسيزان؟ وهـكذا فإنـ القانون الصارم للـخلـقـ، الذي يهـتمـ باستـخـلاـصـ رـؤـيـةـ الـعـالـمـ الـتـيـ يـسـتـوحـيـهاـ الـفـنـانـ اـسـتـخـلاـصـاـ كـامـلاـ قـدـرـ الـإـمـكـانـ، تـنـطـابـقـ سـمـةـ فـسـمةـ مـعـ دـيـنـ الـمـؤـرـخـ أوـ

قارئ التاريخ فيما يتعلق بالموتى⁽⁶³⁾. وما تزيد استراتيجية الإقناع التي نعمها المؤلف الضمني فرضه على القارئ هو على وجه الدقة قوة الإقناع conviction (أو القوة التأثيرية illocutionary إذا جاز لنا استعمال مصطلحات نظرية الأفعال الكلامية) التي تؤيد رؤية الرواية للعالم. هكذا يسترسل الجدل بين الحرية والقسر، الداخل في صلب العملية الإبداعية، طوال العملية التأويلية التي يحدد بواسطتها عن طريق الثالث الخاص بالصنعة الفنية والتدوّق الجمالي والتطهير. والطرف الأخير في هذا الثالث هو الطرف الذي تبلغ ذروتها فيه مفارقة الحرية المكرهة، أو الحرية التي تطلقها القبود. ففي لحظة التوضيح والتطهير، يطلق للقراء عنان الحرية بالرغم منهم. وهذه المفارقة هي التي تجعل المواجهة بين عالم النص وعالم القارئ صراعاً لا ينتهي فيه انصراف الآفاق بين توقعات النص وتوقعات القارئ إلا بسلام مشوب بالخطر.

وينشأ توثر جدلٍ ثانٍ عن بنية عملية القراءة نفسها. وقد بدا فعلاً أن من المستحيل تقديم وصف بسيط لهذه الظاهرة. لقد كان علينا أن نبدأ من قطب المؤلف الضمني واستراتيجيته في الإقناع، ثم نعبر إلى المنطقة الغامضة عن توجيهات القراءة، التي تكره القراء وتحرزهم معاً، لكي نصل أخيراً إلى جمالية التلقي، التي تضع القارئ والعمل في علاقة تعاون. ويجب أن يقارن هذا الجدل بالجدل الذي ظهر لنا أنه سمة مميزة لعلاقة التمثيل والنيابة - عن النابعة من لغز ماضوية الماضي. وليست المسألة أن نبحث عن مشابهة طرفاً بطرف بين لحظات التمثيل ولحظات نظرية القراءة. غير أن التكوين الجدللي للقراءة ليس بغرير عن جدل المطابق والآخر والمثيل⁽⁶⁴⁾. على سبيل المثال، تنسحب بلاغة السرد بظهور مؤلف ضمني يحاول، من خلال إيقاعه بالقارئ وإغرائه، أن يجعل القارئ يتماهي به هو نفسه. ولكن ما أن يكتشف القراء المكان المعذ لهم في النص، حتى يكفوا عن الشعور بالإغراء، فيشعرون بالرهبة، ويلجأوا إلى أنفسهم لكي يتركوا مسافة تفصلهم عن النص، يعون

من خلالها المسافة بين التوقعات التي يطورها النص وتوقعاتهم الخاصة، بوصفهم أفراداً منخرطين في الهموم اليومية وأعضاء من جمهور متعلم يشكله تراث كامل من القراءات. ولا يتم التغلب على هذا التذبذب بين المطابق والآخر إلا في العملية التي يصفها غادامير وياؤس بكونها انصهار الآفاق، والتي يمكن اعتبارها النموذج المثالي للقراءة. وبمعزل عن بدائل الاختلاط والاغتراب فإن تقارب القراءة والكتابة يميل إلى الاستقرار بين التوقعات التي يخلقها النص، والتوقعات التي تسهم فيها القراءة، وهذه علاقة تمثيل، لا تخلو من مشابهة مع علاقة النهاية - عن التي يبلغ فيها الماضي التاريخي أوجه.

هناك خاصية أخرى جديرة بالاهتمام في ظاهرة القراءة، وهي أيضاً تولد جدلاً له مساس بالعلاقة بين إمكانية التوصيل والمرجعية (إذا كان من الجائز استخدام هذه المفردة، مع بعض التحوط) في عملية إعادة التصوير. ونحن نستطيع أن نلتج إلى هذه المشكلة من كلا طرفيها. نستطيع القول، كما في المخطط الذي قدمناه للمحاكاة³ في الجزء الأول، إن جمالية التلقى لا تستطيع التصدي لمشكلة التوصيل من دون التصدي لمشكلة الإحالة (أو المرجع)، ما دام ما يتم توصيله في التحليل الأخير، وبمعزل عن معنى العمل، هو العالم الذي يشترعه العمل، العالم الذي يشكل أفق العمل⁽⁶⁵⁾. ولكن من الجانب المعاكس، يجب أن نقول إن تلقي العمل والترحيب بما يحلو لغادامير أن يسميه بـ«قضية» النص شيئاً منتزعاً من الذاتية الخالصة لفعل القراءة بشرط تسيطرهما في سلسلة القراءات، التي تعطي بعدها تاريخياً لهذا التلقي وهذا الترحيب. من هنا يندرج فعل القراءة ضمن جماعة قرائية تطور، تحت بعض الشروط الأثيرة، نوعاً من المعيارية والمحك الرفيع نقرّ بهما في الأعمال الكبرى، تلك الأعمال التي لا تكتف عن الانفصال عن سياقها وإعادة الارتباط به في أكثر الأحوال الثقافية تشوباً. من هذه الزاوية، نعود إلى موضوعة مركزية في علم الجمال عند كانط، ألا وهي أن إمكانية

التوصيل تشكل مكوناً جوهرياً للحكم على الذوق. فنحن لا نعزّو لحكم تأملي هذا النوع من الكلية التي يعذها كاظف أمراً قبلياً، بل على العكس تماماً، نعزّوها «لشيء ذاته» الذي يدعونا إلى النص. غير أنه بين «بنية النداء» - كما يسمّيها آيمر - وإمكانية التوصيل المميزة للقراءة المشتركة، تتأسّس علاقة متبادلة، تكون جوهرياً قوة إعادة التصوير التي تتميّز للأعمال السردية.

يحملنا جدل أخير إلى اعتاب الفصل القادم. وهو يخص الدورين المعزوين للقراءة، اللذين إن لم يكونا متناقضين فهما مختلفان على الأقل. تبدو القراءة، على التناوب، عائقاً في مجرى الفعل وداعماً جديداً للفعل أيضاً. ويتعيّن هذان المنظوران للقراءة مباشرةً وظيفتها في المواجهة والربط بين العالم المتخيل لدى النص والعالم الفعلي لدى القراء. وبقدار ما يُلتحق القراء توقعاتهم بالتوقعات التي طورها النص يتجردون هم أنفسهم عن الواقع إلى درجة يمكن مقارنتها بدرجة عدم الواقعية التي يتميّز بها العالم السردي الذي ينحرّون إليه. إذاً تصير القراءة مكاناً، هو نفسه غير واقعي، يستريح فيه التأمل. ومن ناحية أخرى، بقدر ما يدمج القراء - سواء أحصل ذلك شعورياً أو لا شعورياً - برؤيتهم للعالم الدروس المستقة من قراءاتهم، بغية زيادة المقترونية القبلية لهذه الرؤية، تصبح القراءة عندهم أكثر من مجرد مكان للتوقف، بل تصير الوسط الذي يجتازونه.

تجعل هذه الربطة الثانية للقراءة المواجهة بين عالم النص وعالم القارئ سكوناً وحركة على السواء⁶⁶. والنمط المثالي للقراءة، الذي يصوّره انصهار آفاق التوقع، وليس اختلاطها، لدى القارئ والنarrator هو الذي يوحد هاتين اللحظتين من إعادة التصوير في وحدة هشة للحركة والسكون. ويمكن التعبير عن هذه الوحدة الهشة في المفارقة التالية: كلما ازدادت لواقعية القراء في قراءتهم، ازداد تأثير العمل في الواقع الاجتماعي عمّقاً ونفوذاً. ألم يكن أقلّ أساليب الرسم تصوّراً هو الذي أحدث أعظم التغييرات في رؤيتنا للعالم؟

نخلص من هذا الجدل الأخير إلى النتيجة التالية: إذا حبكت عقدة مشكلة إعادة تصوير الزمن داخل السرد القصصي فلن تجد هناك حل عقدتها.

الفصل الثاني

تقاطع التاريخ والقصص

مع هذا الفصل نبلغ الهدف الذي لم يتوقف عن كونه هادياً لعملية بحثنا، ألا وهو تحديداً، أن إعادة التصوير الفعلية للزمان تصير الآن زماناً إنسانياً من خلال التقاطع بين التاريخ والقصص^(١). وبينما كان التركيز منصبًا في المرحلة الأولى على تغاير الردود التي يحملها التاريخ والقصص على التباسات الزمان الظاهرياتي، أي استناداً إلى التضاد بين التبعيات الخيالية التي ينتجهما السرد القصصي وإعادة تسجيل الزمان الظاهرياتي في الزمان الكوني كما يشترطه التاريخ، وبينما اتضح توافر من نوع ما في المرحلة الثانية بين النبأة عن الماضي التاريخي والتحول من العالم القصصي للنص إلى العالم الفعلى للقارئ، فإن ما سيعينينا الآن هو التقاء سلسلتين من التحليلات المكرسة للتاريخ والقصص، على التوالي، بل حتى الإحاطة المتبدلة لعملية إعادة التصوير.

وهذا المرور من مرحلة يهيمن فيها تغاير الأهداف القصدية إلى مرحلة يظل فيها التفاعل يتارجع قد أعدته التحليلات السابقة بعنابة. أولاًً بين زمان القصص والزمان التاريخي، تضمن الظاهراتية قابلية قياس معينة، وفُرِّث

غرضية مشتركة لكلا النمطين السريدين، مهما كانت هذه الظاهراتية مفعمة بالألغاز والالتباسات. وفي نهاية المرحلة الأولى، كانت هناك على الأقل إمكانية إثبات أن التاريخ والقصص يتسببان بالمصاعب نفسها، وهي مصاعب ربما لا تحلها الظاهراتية، ولكنها تفهمها وتنقلها إلى مستوى اللغة. ثم خلقت نظرية القراءة فضاءً مشتركاً للتبادلات بين التاريخ والقصص. وقد تصرفنا هناك وكأن القراءة معنية فقط باستقبال النصوص الأدبية. لكننا قراء نصوص تاريخية بقدر ما نحن قراء روايات. وتحتل جميع أشكال الكتابة، بما في ذلك كتابة التاريخ، مكانها في داخل نظرية موسعة عن القراءة. وبالتالي، تتجذر عملية الإحاطة المتبادلة لكل منها بالآخر، التي أشرت إليها سابقاً، في القراءة. بهذا المعنى، تنتهي تحليلات توسيع التاريخ بالسرد، التي سنوجزها فيما يأتي، إلى نظرية موسعة عن التلقي، يُعَذَّ فيها فعل القراءة اللحظة الظاهراتية. وفي إطار مثل هذه النظرية الموسعة عن القراءة يحدث الانقلاب من التناول إلى التقارب في العلاقة بين السرد التاريخي والسرد القصصي.

ما يبقى إذا هو الخطوة من التقارب إلى التقاطع.

وأعني بتقاطع التاريخ والقصص البنية العميقية، سواء أكانت أنطولوجية أو إستمولوجية، التي يضفي بفضلها كل من التاريخ والقصص الصفة العينية على قصدياتهم الخاصة فقط عن طريق الاستعارة من قصدية الآخر. في النظرية السردية، يتتطابق إضفاء الصفة العينية مع ظاهرة «الرؤية - كأن» التي وصفت بها الإحالات الاستعارية في كتابي «حكم الاستعارة». وقد تناولنا هذه المشكلة عن إضفاء الصفة العينية على الأقل مرتين: حاولنا في المرة الأولى، متابعين هيدن وايت، إضفاء علاقة الشعور التاريخي الذي يرمز إلى الماضي بذاته من خلال فكرة فهم المثليل، وفي المرة الثانية، حين وصفنا، في منظور مشابه لمنظور رومان إنغاردن، القراءة بأنها تحقيق للنص مأخذنا باعتباره الجوهر الذي يجب أداوه. وسأشعر الآن في بيان أن إضفاء الصفة

العينية لا يمكن الظفر به إلا بقدر ما يستثمر التاريخ، من ناحية، السرد بطريقة ما لإعادة تصوير الزمان، ومن ناحية أخرى، بقدر ما يستفيد السرد من التاريخ لتحقيق الغايات نفسها. ويؤشر هذا الإضفاء المتبادل للصفة العينية انتصار فكرة الصورة على شكل «التخييل كان»، أو بحرفية أكثر، « يجعل من نفسه صورة من...».

إضفاء القصص على التاريخ

النصف الأول من أطروحتي أسهل توضيحاً. مع ذلك يجب أن لا نسيء فهم أهميتها، لسبب واحد، إذ لا يقتصر الأمر على تكرار ما ذكرناه في الجزء الأول عن دور الخيال في السرد التاريخي على مستوى التصور. بل هو قضية دور الخيال في استهداف الماضي كما كان فعلاً. ومن ناحية أخرى، لست أنكر أبداً غياب التناظر بين ماضٍ «واقعي» وعالم «غير واقعي»، بل يقتصر الموضوع على أن أبین بأية طريقة فريدة يندمج الخيال باستهداف ما سبق فكان، دون إضعاف استهدافه «الواقعي».

والمكان الفارغ الذي يراد للمخيال أن يملأه تشير إليه طبيعة ما كان يوجد نفسها، من حيث هو ما لا يلاحظ. وللارتفاع بهذا علينا فقط أن نقتفي أثر سلسلة من ثلاثة تقريريات للانوجاد كما كان ذات مرة. وسرى حينئذ أن دور المخيال ينمو كلما زاد التقريب دقة. تأمل أكثر الافتراضات واقعية عن الماضي التاريخي، وهو الذي ابتدأت به بغية تحديد استجابة الشعور التاريخي للتباينات الزمان. وقد قلت إن التاريخ يعيد تسجيل زمان السرد في إطار زمان العالم. وهذه أطروحة «واقعية» بمعنى أن التاريخ يحدد سياق ترتيبه الزمني على مقاييس مفرد للزمان المشترك لما يسمى «تاريخ» الأرض، أو «تاريخ» الأنواع الحية، أو «تاريخ» المجموعة الشمسية وال مجرات. وإعادة تسجيل زمان السرد في إطار زمان العالم بما ينسجم مع مقاييس زمني واحد يشير إلى خصوصية النمط المرجعي المعين لكتابة التاريخ.

وارتباطاً بهذا على وجه التحديد، تكمن أكثر الأطروحتات «واقعية»، وهي القائلة إن المخيال يدخل للمرة الأولى في استهداف ما كان يوجد.

لسنا بناسين أن الفجوة بين زمان العالم والزمان المعيش لا تردم إلا من خلال بناء روابط معينة من شأنها أن تجعل الزمان التاريخي قابلاً للفهم والمعالجة. والتقويم الذي وضعه على رأس هذه الروابط، ينبع من الابتكار نفسه الذي نستطيع رؤيته وهو يعمل عند بناء المزولة أو الميل (*gnomon*). وكما يلاحظ ج. فريزر في مطلع كتابه عن الزمان، إذا كان اسم المزولة نفسه يحافظ على شيء من معناه القديم^(*)، حيث كان يعني: العارف والمستشار والخبير، فذلك لأنها تنطوي على فعل تأويل يعمل في داخلها، يوجه بناء هذه الوسيلة نفسه، التي تبدو في الظاهر بسيطة بالغة البساطة⁽²⁾. وتماماً مثلما يؤدي المترجم ترجمة متواصلة من لغة إلى أخرى، موصلاً بهذه الطريقة بين عالمين لغوين استناداً إلى بعض مبادئ التحويل، كذلك توصل المزولة بين عمليتين استناداً إلى بعض الافتراضات عن العالم. العملية الأولى هي حركة الشمس، والثانية هي حياة الشخص الذي يستشير المزولة. ويتضمن هذا الافتراض المبدأ الضمني في بناء وتشغيل الساعة الشمسية (ص3). والبنية المزدوجة التي بدلت لي أنها تميز التقويم واضحة هنا أصلاً فمن ناحية، تنتهي المزولة إلى العالم الإنساني. فهي أداة يراد منها تنظيم حياة من ينشئها. ومن ناحية أخرى، تنتهي أيضاً إلى العالم الفلكي: لأن حركة الظل مستقلة عن إرادة الإنسان. غير أن هذين العالمين لا يمكن أن يلتقيا في علاقة ببعضهما ما لم يقتنع الناس أن بالإمكان اشتقاء علامات ترتبط بالزمان من حركة الظل المنسقط. وهذا الاعتقاد يتبع لهم أن ينظموا حياتهم على أساس حركات الظل، دون أن يتوقعوا من الظل أن يخضع لإيقاع حاجاتهم

(*) ندل كلمة (*gnomon*) على المزولة أو ميل غرب الساعة الشمسية، ولكنها من حيث اشتقاء أصلها تعني العارف والعالم..

ورغباتهم (ص4). وما كان يمكن لهذا الاعتقاد أن يظهر لولا أنه يجسد نوعين من المعلومات حول بناء آلة المزولة: الأول يخص الساعة الناتجة عن اتجاه الظل على المزولة، والثاني يخص الموسم الناشئ عن طول الظل في الظهيرة. ومن دون التقسيم إلى ساعات ودوائر متداخلة المركز، لن نستطيع قراءة ميل المزولة. ويعني وضع مساقين متغيرين جنباً إلى جنب تشكيل افتراض عام عن الطبيعة ككل، وبناء أداة مناسبة - وهاتان هما الخطوتان الرئيستان في هذا الابتكار الذي يجعل من المزولة حين يندمج في قراءتها، قراءة للعلامات، وترجمة وتأويلاً على حد تعبير فريزر. ويمكن اعتبار هذه القراءة للعلامات، بدورها، عملية تحطيمية يتم فيها التفكير بمنظورين عن الزمان معاً.

يمكنا أن نعيد قول كل ما قلناه عن التقويم بالفاظ مشابهة. ولا شك أن العمليات العقلية أكثر تعقيداً بكثير، ولاسيما الحسابات العددية التي تتطبق على النظم الدورية المختلفة المستدحلة بغية جعلها قابلة للقياس. بالإضافة إلى ذلك، فإن الجانب المؤسستي، وبالتالي السياسي، في تأسيس التقويم يؤكد على الطبيعة التأليفية في إفران الجانب الفلكي بالجانب الاجتماعي البارز للتقويم. وبرغم جميع الاختلافات التي يمكن العثور عليها بين الساعة والتقويم، فإن قراءة التقويم هي أيضاً تأويل لإشارات قابلة للمقارنة بقراءة الساعة الشمسية أو الساعة الآلية. فعلى أساس نظام دوري للتوقيت، يتبع لنا تقويم دائم أن نعين تاريخاً أو توقيتاً محدداً، أي مكاناً في منظومة التوقيتات الممكنة جمياً لحدث ما يحمل علامة الحاضر، وضمناً علامة الماضي والمستقبل. وهكذا يعرض توقيت حادث ما الصفة التأليفية التي يتعاهى بها حاضر فعلي مع لحظة محددة. أضف إلى ذلك أنه إذا كان مبدأ التوقيت يكمن في تحديد موقع حاضر معيش من خلاله لأن محدد (لحظة)، فإنه يمكن عملياً في تحديد الحاضر وكأنه (إذا تابعنا التعريف الهوسنري للاستجماع، إعادة التذكرة) لأن (لحظة). فالتوقيت تنسب لحاضر محتملة،

أو حواضر متخبلة. بهذه الطريقة، يمكن أن تصير جميع الذكريات التي تراكمها ذاكرة جماعية ما أحدها مورخة، بسبب إعادة تسجيلها في زمان التقويم.

وقد يكون من السهل أن نطبق الحجة نفسها على الروابط الأخرى بين الزمان السردي والزمان الكلمي. فتعاقب الأجيال هو في الوقت نفسه معنى ببولوجي وجراحة ترقعية للاستجمام بالمعنى الهوسنلي للكلمة. ومن الممكن دائمًا نشر الاستجمام عبر سلسلة من ذكريات الأجداد، للحركة رجوعاً في الزمن بواسطة مذ هذه الحركة الارتدادية من خلال الخيال، تماماً كما هو من الممكن لأي منا أن يضع زمانيته الخاصة في سلسلة الأجيال بمعونة، تصغر أو تكبر، من زمان التقويم. بهذا المعنى تختلط - بالمعنى الكانطي للكلمة - شبكة المعاصرین والأسلاف والأخلاق العلاقة بين ظاهرة تعاقب الأجيال الأكثر ببولوجي في عالم المعاصرين والأسلاف والأخلاق. وتؤكّد الصفة المختلطة لهذا العالم الثالثي على جانبه المخيالي.

من الواقع أننا نعثر في ظاهرة الأثر على تنويح الصفة المخيالية للروابط التي تؤشر إلى إيجاد الزمان التاريخي. وهذه الوساطة المخيالية تفترضها سلفاً البنية المختلطة للأثر نفسه، مفهوماً بوصفه إشارة أثرية. وتعتبر هذه البنية المختلطة باختزال عن فعالية تأليفية معقدة، تدخل فيها أنماط سببية من الاستدلال المطبق على الأثر بوصفه علامة خلفها أحد وراءه وفعاليات تأويل مرتبطة بالصفة الدالة للأثر بوصفه شيئاً حاضراً يمثل شيئاً ماضياً. وهذه الفعالية التأليفية، التي يعبر عنها الفعل «يقتفي الأثر» (retrace) خير تعبير، توجز بدورها عمليات معقدة لا تقل تعقيداً عن العمليات في أصل المزولة والتقويم. وتشتمل هذه العمليات على الحفظ والانتقاء والتجميع والإرشاد وأخيراً قراءة الوثائق والأرشيف، التي تتوسط أو تخطط، جاعلة منها مسلمة إعادة تسطير الزمان المعيش (أي الزمان في الحاضر). وإذا كان الأثر ظاهرة أكثر جذرية من الوثيقة أو الأرشيف، فذلك لأن استعمال الوثائق والأرشيف

هو الذي يجعل الأثر عاملًا فعالاً في الزمان التاريخي. والصفة المخيالية للفعالية التي تتوسط الأثر وتخططه واضحة في العمل العقلي الذي يصاحب تأويلي البقايا أو المتحجرات أو الأطلال أو القطع المتحفية أو النصب. ولا تعزى لها قيمة وجودها كأثر أو إشارة أثرية، إلا حين نتصور سياق البيئة الاجتماعية والثقافية، أو باختصار حسب تعبير هيدغر الذي أشرنا إليه سابقًا، العالم الذي نفتقده والذي كان يحيط بالذكاري. وهنا مع عبارة «نتصور...» نلمس فعالية الخيال الذي يسهل الإلمام به في إطار التحليل التالي.

في واقع الأمر يزداد الدور الوسيط للقصص حين ننتقل من موضوعة إعادة تسطير الزمان المعيش في داخل الزمان الكوني إلى موضوعة ماضوية الماضي. فمن ناحية، تجد «واقعية» المؤرخ التلقائية تعبرها النقدية في المفهوم الصعب عن «النهاية - عن»، الذي ميزناه بصرامة عن مفهوم التمثيل. وقد كنا نرغب من هذا في نقل ادعاء تمثيل ما لم يعد له وجود اليوم في الخطاب التاريخي الذي يقصده، وقوته على التحرير والمعالجة فيما يتعلق بجميع البناءات التاريخية، بقدر ما تُعد إعادة بناءات. وقد أكدت أنا نفسي هذا الحق للماضي من حيث كان يوجد ذات مرة، بوضعي المقابلة مع فكرة الذين الذي ندين به للموتى. ومن ناحية أخرى، فإن طابع المراوغة لمفهوم النهاية - عن مقابلنا (Gegenüber)، مهما كانت إلزامية، قد أفضت بنا إلى لعبة منطقية تعطي فيها مقولات المطابق والآخر والمثيل شكلاً للغز دون أن تحله. وفي كل مرحلة من هذه اللعبة المنطقية يفرض المخيال نفسه بوصفه العامل الذي لا يستغني عنه في التمثيل، جاعلاً منا مرة أخرى نقترب وجهاً لوجه من العملية التي تكمن في تزويد أنفسنا بصورة لما كان. ولست بناس ما وجدناه لدى كولنغوود، باعتباره المتحدث الشرعي باسم المطابق، حول الوحدة الحميمية بين الخيال التاريخي وإعادة التفعيل. فإعادة التفعيل هي غاية الخيال التاريخي، وما يرمي إليه، وتتويج إنجازه. والخيال التاريخي، في المقابل، هو آلة إعادة التفعيل. وإذا انتقلنا من مقوله المطابق إلى مقوله الآخر

بغية التعبير عن لحظة ما يُعدُّ ناباً عن الماضي، فإن المخيال يبقى هو ما يحفظ الآخريّة من الانزلاق نحو ما لا يقال. ودائماً من خلال الانتقال من المطابق إلى الآخر، بواسطة التعاطف والخيال، يُقرّب مني الآخر الذي هو غريب عنّي. وهكذا فإن تحليل هوسربل في التأمل الخامس من كتابه «تأملات ديكارتية»، الذي يعني بعملية الازدواج، والاستدلال بالمماثلة التي هي أساسه، هو هنا تحليل مناسب تماماً. بالإضافة إلى ذلك، تتم المحافظة هنا على الموضوعة المركزية في علم اجتماع دلتاي التأويلي، وهي تحديدًا أن كلّ وعيٍ تاريخيٍ يتجلّ في قدرة أية ذات على نقل ذاتها إلى حياة نفسية غريبة عنها. وكما يلاحظ غادamer بهذا الخصوص، فإن عقلًا هنا يستوعب عقلًا. وإذا جمعنا بين موضوعتي هوسربل ودلتاي، فإن هذا الانتقال عن طريق المماثلة هو الذي يسقّي عبورنا إلى المثليل ولجهونا، كما يقول هيدين وايت، إلى علم المجاز في محاولة توفير معنى مقبول للعبارة التي أعطاناها رانكة، الذي حاول أن ينأى بنفسه عن أيّة صورة من صور الوضعية، حين قال: معرفة الماضي كما كان قد حدث فعلًا (*wie es eigentlich gewesen*). تأتي كلمة *- (wie)* التي تجيء ويا للمفارقة لتوازن *- (eigentlich)* لتتبّنى قيمة مجازية *«لأمثل»*، فتؤول بمعنى استعارة ومجاز ومجاز مرسل وسخرية. هكذا يقع ما يسميه هيدين وايت بالوظيفة *«التمثيلية»* للخيال التاريخي مرة أخرى على حدود عملية «أن تتصور بأن...»، يوضع الخيال بها بعده العيني المرئي. فالماضي هو ما كان يمكنني أن أراه، وما كان يمكنني أن أشهد له لو كنت هناك، تماماً كما أن الوجه الآخر للأشياء هو ما يمكنني أن أراه لو كنت أنظر إليها من الجانب الذي تنظر أنت إليها منه. وبهذه الطريقة، يصير علم المجاز الوجه المخيالي للتمثيل.

بقيت خطوة أخرى لأبدأ من اتخاذها، وهي تكمن في الانتقال من الماضي المؤرّخ والماضي الذي يعاد بناؤه إلى الماضي الذي يعاد تصويره، وفي تخصيص مشروعية المخيال التي تقابل هذا المطلب في التصوير. من

هذه الناحية، لقد أشرت حتى الآن إلى المكان الفارغ للمخيال في عمل إعادة التصوير.

ويجب الآن أن نتحدث عن الكيفية التي تأتي بها سمات المخيال هذه، التي يصرح بها السرد القصصي، لاغناء هذه الوساطات المخيالية، وكيف يحدث، في هذه الواقعة نفسها، التواضع الفعلي بين القصص والتاريخ في إعادة تصوير الرمان.

لقد لمحت إلى هذه السمات حين قدمت عبارة «تصور بأن...». وهي تشتهر جميعاً في خاصية إضفائها على استقصاد الماضي تحفقاً شبه حديسي، والمشروطية الأساسية هنا مستعارة مباشرة من الوظيفة الاستعارية «للرؤيا - كأن». ولقد تهيأنا منذ وقت طويل للترحيب بالمعونة التي تذهب إلى أن الإحالة الانشطارية للاستعارة تسهم في إعادة تصوير التاريخ للزمان. فبمجرد أن أقررنا أن كتابة التاريخ ليست شيئاً يضاف من الخارج إلى المعرفة التاريخية، بل هي شيء من داخلها، فلا شيء يمكننا من الإقرار أيضاً أن التاريخ يحاكي في كتابته الخاصة أنماط الحبكة التي يتناولها تراثنا الأدبي. بهذه الطريقة، رأينا هيدن وايت يستعيير من نورثروب فراي مقولات المأساة والملهأة والرومانس والساخرية.. الخ، ويزاوج هذه الأنواع الأدبية مع مجازات تراثنا البلاغي. ولكن لا يمكن حصر ما يستعييره التاريخ من الأدب بمستوى التأليف، وبالتالي بلحظة التصور. إذ ينطوي ما يستعييره أيضاً على الوظيفة التمثيلية للمخيال التاريخي. وقد تعلمنا أن نعد سلسلة معينة من الأحداث مأساوية، وسلسلة أخرى كوميدية... الخ. والشيء الذي يساعد، على وجه التحديد، في توادر بعض الأعمال التاريخية الكبرى، التي صار التقدم التوثيقى يبحث في موثوقيتها العلمية، هو تناسب فنها الشعري وبلاوغتها مع طريقة «رؤيتها» للماضي. وهكذا يمكن أن يكون العمل الواحد بعينه كتاباً تاريخياً عظيماً ورواية جميلة في الوقت نفسه. والمدخل في الأمر أن هذا التشابك بين القصص والتاريخ لا يثلم أبداً مشروع التمثيل الذي ينتهي

للتاريخ، بل بالعكس يساعد في تحقيقه.

وهذا الأثر القصصي، إذا جاز لنا أن نسميه كذلك، نجده يزداد ويتضاعف عن طريق الاستراتيجيات البلاغية المختلفة التي ذكرتها في مراجعتي لنظريات القراءة. إذ يمكن أن يقرأ كتاب في التاريخ بوصفه رواية، ونحوه بفعلنا هذا ندخل في ميثاق ضمني للقراءة ونشترط في الاشتراك الذي تقيمه بين الصوت السردي والقارئ الضمني. وبفضل هذا الميثاق، تنتقل دفاعات القارئ، ويعمل ضعف الثقة عن قصد، ويسود الاطمئنان. يتهيأ القارئ لتفويض المؤرخ بالحق المفترض في معرفة ما في أذهان الآخرين. وباسم هذا الحق، لم يتتردد المؤرخون القدماء أن يضعوا على أفواه أبطالهم خطابات منحولة، لا تؤيدوها الوثائق ولكنها تقبلها. ولم يعد المؤرخون المحدثون يبήرون لأنفسهم هذه الغارات الوهمية، وهي وهمية بالمعنى الصارم للكلمة. لكنهم ما زالوا يحتكمون بطرق أكثر مكرراً إلى الروحية الروائية، حين يجتهدون في إعادة التفعيل، أي في إعادة التفكير بتقييم بعض الوسائل والغايات. إذا فالمؤرخون ليسوا بممنوعين من «فك مغاليق» سياق معين، أو من «ترجمة» سلسلة من الأفكار، أو من إضفاء «حيوية» خطاب داخلي عليها. ومن خلال هذه الناحية، نعيد اكتشاف أثر الخطاب الذي أكد عليه أرسطو في نظريته عن «التعبير القصصي» (Lexis). «فالتعبير القصصي» - أو «القول» - وفق ما يرد في كتابه «الخطابة» يمتاز بميزة أنه «يضع الأشياء أمام عيوننا»، وبالتالي « يجعلها مرئية»⁽³⁾. هكذا تُتخذ خطورة إضافية هنا، فيما وراء الرؤية - كأن ويمعزل عنها، لا تحظر الاقتران بالاستعارة، التي تمثل وتندغم، والسخرية التي تخلق مسافة. فقد أدخلنا إلى عالم الوهم الذي يخلط، بالمعنى الدقيق للكلمة، «الرؤية - كأن» بـ«الاعتقاد أتنا نرى». وهنا يخضع «الإيمان بالحقيقة» الذي يميز الاعتقاد إلى هذيان الحضور.

يدخل هذا الأثر الخاص بالقصص والتعبير السردي بالتأكيد في صراع مع الاحتراس النقدي الذي يمارسه المؤرخون في نواحي أخرى من مباحثهم

وكونهم يحاولون توصيل شيء ما للقارئ، لكنَّ هناك اشتراكاً غريباً ينعقد أحياناً بين هذا الاحتراس والتعليق الإرادي لسوء المعتقد، ينبع عن الوهم في النظام الجمالي. وترد على البال عبارة «الوهم المسيطر عليه» لوصف هذه الوحدة السعيدة، التي تجعل من الصورة التي يرسمها ميشيليه عن الثورة الفرنسية، على سبيل المثال، عملاً أديباً يمكن مقارنته بـ«الحرب والسلام» لتولستوي، التي تحدث فيها الحركة في اتجاه معاكس، أي من القصص إلى التاريخ، وليس من التاريخ إلى القصص.

أود الآن أن أقترح نمطية أخيرة لإضفاء السرد على التاريخ، الذي بدلاً من أن يبطل قصد المؤرخ في التمثيل، يعطي هذا القصد تحفظاً كان يفتقر إليه، وهو شيء متوقع بحق في بعض الظروف التي سأنطرق إلى ذكرها. وفي ذهني تلك الأحداث التي تصرُّ الجماعة التاريخية على اعتبارها أحداثاً ذات دلالة، لأنها ترى فيها أصلًاً لها وعودة إلى بداياتها. وتستمد هذه الأحداث، التي يمكن أن ندعوها «صانعة الحقبة» معناها من قدرتها على تأسيس أو تعزيز شعور الجماعة بهويتها، سواء أكانت هوية سردية، أو هوية أعضائها كذلك. وتولد هذه الأحداث إحساسات ذات كافية أخلاقية واضحة، سواء أكانت نابعة من إحياء ذكرى متألقة أو إظهاراً لبعض الاشمنزار أو السخط أو الأسف أو الشفقة أو حتى إطلاقاً لدعوة تناسي شيء ما. والمفترض أن يطرح المؤرخون إحساساتهم الشخصية جانباً. ومن هذه الناحية، ما زال نقد فرنسوا فوريه للإحياء والاشمنزار صالحًا، وهو موقف أوجده عوائق دون النقاش المثير لتفسيرات الثورة الفرنسية وتداوبلاتها⁽⁴⁾. ولكن حين تتعلق المسألة بأحداث قريبة منا، مثل أوشافنر، يبدو أنه لا يعود من الممكن أو من المرغوب ممارسة نوع من التحييد الأخلاقي الذي ربما يت المناسب أكثر مع حالة تاريخ ماضٍ ينبغي وضعه على مسافة كافية بهمه فهماً أفضل وتفسيره تفسيراً أفضل. وبهذا الصدد، لا بد أن نستذكر الشعار التوراتي (في سفر التثنية) حين يقول: «زاخور» (تذكرة!) الذي لا يتطابق بالضرورة لدعوة كتابة التاريخ⁽⁵⁾.

وإنني لأقرُّ سلفاً أن قاعدة التكشف المطبقة في الإحياء التبجيلي لابد أن تُحترم احتراماً أوفى من استعمالها في الاشمتاز أو الحزن، ما دام تقديرنا للأحداث المحتفى بها ينصرف عن طيب خاطر نحو الأعمال العظيمة التي ينجزها أولئك الذين يطلق عليهم هيغل اسم رجال التاريخ العظام، ويأتي من الوظيفة الإيديولوجية التي تضفي المشروعية على الهيمنة. وما يجعل من الإحياء التبجيلي موضع شبهة هو قربته من تاريخ الغزاوة والفاتحين، برغم أنني أعتبر إلغاء الإعجاب والتوقير والتجليل أمراً مستحيلاً وغير مرغوب به واقعياً. وإذا كان الرعب الآسر (*tremendum fascinosum*) كما يسميه رودولف أوتو، يشكل الجوهر الانفعالي في تجربتنا عن المقدس، فإن معنى المقدس يظل بعدها عصياً من أبعاد المعنى التاريخي⁽⁶⁾.

على أن للإعجاب وجهه الآخر، الذي يتمثل في الرعب المرهبة *tremendum horrendum* الذي يستحق أيضاً أن يدافع عن قضيته. وسنرى آية معونة مفيدة يمكن أن يقدمها السرد لهذا الدفاع القضائي. الرعب هو الصورة السلبية من الإعجاب، تماماً كما أن الاشمتاز هو الصورة السلبية للتجليل. إذ يلتصق الرعب بالأحداث التي يجب ألا تنسى. وهو يشكل الدافع الأخلاقي العميق لتاريخ الضحايا. (وأقول تاريخ الضحايا، وليس تاريخ المقهورين، لأن المقهورين أيضاً مرشحون للهيمنة على من أخفقوا). وضحايا أوشفتز هم مثلو تاريخ جميع الضحايا في ذاكرتنا بامتياز. ونحر الضحايا هو الجانب الآخر من التاريخ الذي لا يستطيع العقل، مهما أوتى من براعة، تبريره، والذي يكشف فضلاً عن ذلك عن فضيحة عدالة التاريخ.

دور القصص في هذه الذاكرة عن الرعب هو النتيجة الالزمة للقدرة على الرعب، وكذلك على الإعجاب، الذي يتوجه بنفسه نحو أحداث تحظى فرادتها الصريحة بالأهمية. وأعني بذلك أن الرعب كالإعجاب، يمارس وظيفة التفرييد في داخل شعورنا التاريخي. وهو تفرييد لا يستطيع أن يندمج في منطق للتحديد، ولا حتى في منطق للتغريد مثل ذلك الذي يشتراك به بول

فين مع بارنيت⁽⁷⁾. وفيما يتعلّق بالتفريـد المنطقـي، بل فيما يتعلّق بالتفريـد عبر الزمان الذي تحدث عنه فيما سبق، فقد تهـيـأ لاستـعمال عبارة «فرادة الأحداث الفريـدة». وكل صورة من صور التفريـد هي النظير المقابل لعمل التفسـير الذي يربط الأشيـاء ببعضـها. لكن الرعب يعزل الأحداث يجعلـها بلا نظير، وفريـدة بلا مثيل، فريـدة بفرادة. وإذا كنت أتمسـك بربط الإرـاعـاب بالإعـجاب، فذلك لأن الرعب يقلب الإحساس الذي نعـضـي به قـدـماً لـمـلاقـة كل ما يـبـدو لنا تولـيدـياً وإـيدـاعـياً. الرعب تـجـيلـ مـقلـوبـ. وبـهـذا المعـنى اـعـتـبرـت «الهـولـوكـست» وـحـيـا سـلـبيـاً، أو طـورـ سـيـنا مـضـادـةـ. وـبـلـغـ الـصـرـاعـ بـيـنـ التـفـسـيرـ الذي يـرـبطـ الأـشـيـاءـ مـعـاـ وـالـرـعبـ الذي يـعـزلـهاـ ذـرـوـتهـ هـنـاـ. لكنـ هـذـاـ الصـرـاعـ الصـرـمنـيـ يـبـغـيـ أنـ لاـ يـفـضـيـ إـلـىـ ثـنـائـةـ مـدـمـرـةـ بـيـنـ تـارـيخـ قدـ يـذـوـبـ الـحـدـثـ فيـ التـفـسـيرـ وـرـدـ انـفعـالـيـ خـالـصـ مـنـ شـانـهـ أـنـ يـغـبـنـاـ عـنـ التـفـكـيرـ فـيـهـ. بلـ منـ الضـرـوريـ أـنـ نـرـتـقيـ بـكـلـ مـنـ التـفـسـيرـ التـارـيـخـيـ وـالـفـرـيدـ عـبـرـ الرـعبـ، كـلـاـ مـنـ خـلـالـ الآـخـرـ. وكـلـماـ زـادـ تـفـسـيرـنـاـ اـسـنـادـاـ إـلـىـ التـارـيخـ، اـزـدـادـ سـخـطاـ، وكـلـماـ زـادـ رـعبـ الأـحـدـاتـ ضـغـطاـ عـلـيـنـاـ، اـزـدـدـنـاـ بـحـثـاـ وـتـطـلـبـاـ لـفـهـمـهـاـ. وـبـكـمـنـ هـذـاـ الجـدلـ فـيـ التـحـلـيلـ الـآـخـرـ فـيـ طـبـيـعـةـ التـفـسـيرـ التـارـيـخـيـ نـفـسـهاـ التـيـ تـجـعـلـ الـاسـتـرـجـاعـ تـضـمـنـيـاـ سـبـبـياـ فـرـيدـاـ. وـيـسـتـنـدـ الـاعـتـقادـ الـمعـبـرـ عـنـ هـنـاـ إـلـىـ فـرـادةـ التـفـسـيرـ التـارـيـخـيـ الـأـصـيـلـةـ، أـيـ إـلـىـ أـنـ التـفـسـيرـ التـارـيـخـيـ وـتـفـرـيدـ الأـحـدـاتـ مـنـ خـلـالـ الرـعبـ، وـكـلـذـكـ مـنـ خـلـالـ الإـعـجابـ وـالتـجـيلـ، لـاـ يـمـكـنـ أـنـ يـظـلـاـ يـتـبـادـلـانـ التـنـاقـضـ.

بـأـيـةـ طـرـيقـةـ يـكـونـ القـصـصـ نـتـيـجـةـ لـازـمـ لـهـذـاـ التـفـرـيدـ مـنـ خـلـالـ الرـعبـ أوـ مـنـ خـلـالـ الإـعـجابـ؟

هـنـاـ مـرـةـ آـخـرـ نـوـاجـهـ قـدـرـةـ القـصـصـ عـلـىـ إـحـدـاتـ وـهـمـ الـحـضـورـ، وـلـكـنـ وـهـمـ تـسيـطـرـ عـلـيـهـ المسـافـةـ النـقـدـيـةـ. وـهـنـاـ مـرـةـ آـخـرـ يـكـونـ عـلـىـ جـزـءـ مـنـ وـظـيـفـةـ التـمـثـيلـ (بـعـنـيـ الـحـلـولـ محلـ)ـ التـيـ تـتـمـيـ لـلـأـفـعـالـ الـمـخـيـالـيـةـ أـنـ تـفـكـ الـمـغـالـقـ بـجـعـلـهـاـ مـرـنـيـةـ. وـالـعـنـصـرـ الـجـدـيدـ هـنـاـ أـنـ الـوـهـمـ الـمـسـيـطـرـ عـلـيـهـ لـاـ يـهـدـفـ إـلـىـ

إحداث المتعة أو التسلية. بل هو يوضع في خدمة التفريد الذي ينتجه الإرعب أو الإعجاب، والتفريد عن طريق المربع، الذي ينصرف انتباهاً إليه بشكل خاص، سيكون مجرد إحساس أعمى، بصرف النظر عن الكيفية التي يرتقي أو يتعمق بها، من دون شبه - حدسيّة القصص. يمنع القصص عيوناً للراوي المرتّب. عيوناً يبصر بها ويتحبّب. وحالة الأدب الحاضرة عن الهولوكوست توفر برهاناً مستفيضاً على هذا. إما أن بعد المرة عدد الجثث، أو يروي أسطورة الضحايا. وفيما بين هذين الاختيارين يمكن تفسير تاريخي، تفسير تصعب (إن لم نقل تستحيل) كتابته، ليكون متطابقاً مع قواعد تعليل تحويل التّعة الفريدة.

وحين ينصلّر القصص بهذه الطريقة بالتاريخ، فإنه يرجع التاريخ إلى أصلّهما المشترك في الملحمّة. أو بعبارة أدقّ: ما فعلته الملحمّة في عالم الإعجاب تفعله قصة الضحايا في عالم الإرعب. وهذه الملحمّة السليّة تقريباً تحافظ على ذاكرة المعاناة، على نطاق الشعوب، تماماً كما حولت الملحمّة والتاريخ في بداياتهما مجد الأبطال الزائل إلى شهرة خالدة. في كلّنا الحالتين، يوضع القصص في خدمة ما لا يُنسى⁽⁸⁾. وهو يسمح لكتابه التاريخ أن تنساوِي مع الذاكرة. إذ يمكن أن توجد كتابة للتاريخ بدون ذاكرة حين تكون مدفوعة بالفضول وحده. ثم تحوّل نحو الغريب العجيب، الذي لا يمثل مجلبة للتّوبيخ في ذاته، كما يطالب بذلك بول فين بالنسبة إلى تاريخ روما الذي يعلمه. ولكن قد تكون هناك جرائم لا يجوز تناسيها، وتدعى صيغات الضحايا للسرد أكثر مما تدعى للانتقام. وإرادة أن لا تنسى وحدتها هي التي تستطيع أن تمنع هذه الجرائم من الوقوع ثانية إلى الأبد.

إضفاء التاريخ على القصص

هل يقدم القصص، من جانبٍ، سمات موصولة بصياغته التاريخية، بالطريقة نفسها التي يدعو بها التاريخ، كمارأينا، إلى صياغة قصصية تصبّ

في خدمة قصده في تمثيل الماضي؟

سأتفحص الان افتراض أن السرد القصصي يحاكي بطريقة ما السرد التاريخي. إذ يمكن القول إن رواية شيء ما تعني روايته كما لو كان ماضياً. فإلى أية درجة يشكل هذا «كأنما الماضي» أمراً جوهرياً للمعنى السردي؟

الإشارة الأولى إلى أن «كأنما الماضي» هذا سيشكل جزءاً من المعنى، الذي نسبه لكل سرد، ذات طبيعة نحوية صارمة. إذ تروي الحكايات والسرود في صيغة الزمن الماضي. في الحكاية الخرافية، تشير صيغة «كان ما كان في قديم الزمان» إلى طريقتنا في الدخول إلى السرد. وبالطبع لست بغافل أن هذا المعيار قد تعرض للنقد على يد هارالد واينرتش في كتابه «الزمان اللغوي»⁽⁹⁾. Tempus. ولا يمكن فهم تنظيم الأزمنة اللغوية، عند واينرتش، إلا إذا تم فصلها عن التحديدات التي ترتبط بتجزئة الزمان إلى ماضٍ وحاضر ومستقبل. ولا يدين الزمان اللغوي (Tempus) بشيء للزمان الفلسفى (Zeit). ولن يست الأزمنة اللغوية سوى إشارات يطلقها متكلم إلى مستمع، داعياً هذا المستمع أن يتلقى رسالة لفظية ويحل شفرتها بطريقة ما. وقد تفحصت في الجزء الثاني من هذا الكتاب تأويل الأزمنة اللغوية من خلال التوصيل⁽¹⁰⁾. و«سياق الكلام» هو الذي يطغى على التمييز الأول الذي يحظى عندنا بالأهمية ما دام يغطي التضاد بين القصص (erzählen) والتعليق (besprechen). ولا ينبغي أن تعد هذه الأزمنة اللغوية التي تحكم القصص ذات وظيفة زمنية محددة، بل تتصرف وكأنها مجرد ملاحظات للقارئ تقول له: هذا هو السرد. والموقف الذي يقابل الرد ينبغي أن يكون استرخاءً وإنقساماً، قياساً بالتوتر والالتزام عند بلوغ التعليق. ولذلك فالماضي الكامل والماضي الناقص هما زمانان لغويان يستخدمهما السرد، ليس لأن السرد يرتبط بطريقة أو أخرى بالأحداث الماضية، سواء أكانت واقعية أو قصصية، بل لأن هذه الأزمنة اللغوية تتجه بنا نحو موقف الاسترخاء. ويصبح الشيء نفسه، كما نعلم، على ملاحظات الاسترجاع والاستباق على طول محور

التوصيل الثاني الذي هو محور التعبير، وعلى «الركون إلى الراحة» على طول محور التوصيل الثالث. وقد ناقشت في الجزء الثاني ما تدين به نظرية الزمان في السرد لعمل واينترش. ما يوضحه كتاب «الزمان اللغوي» هو أن هذه الأزمنة تكون نظاماً معقداً تعقيداً لأنها غير التمثيل الخططي للزمان، الذي سارع واينترش بوصله بالتجربة الزمنية المعيشة المعبر عنها بالألفاظ الحاضر والماضي والمستقبل. وقد أطلعتنا ظاهرات التجربة الزمنية على عدة أوجه غير خططية للزمان، وعلى دلالات فكرة الماضي التي تنبع من هذه الأوجه غير الخططية. ولذلك يمكن الوصل بين الزمان اللغوي والزمان الفلسفي بما ينسجم بحسب نعميات غير هذه الخططية. وإنها لوظيفة من إحدى وظائف القصص أن يستبين ويستكشف بعض هذه الدلالات الزمنية التي تسويها التجربة اليومية أو تزييلها. زد على ذلك أن القول إن استعمال الماضي مجرد علامة تشير إلى الدخول في السرد دون أن تكون له أية دلالة زمنية لا يبدو قولاً مقبولاً واقعياً. بل يبدو أن فكرة وجود علاقة للسرد بشيء ما مثل الماضي القصصي ذات فائدة أكثر. وإذا كان السرد يدعو إلى اتخاذ موقف انفصالي، أليس ذلك لأن زمن الماضي في السرد يستهدف شبهه - ماضٍ زمني؟

ما الذي يعنيه بشبهه - الماضي؟ في القسم الثالث من هذا العمل، عند نهاية تحليلي «الألعاب مع الزمان»، غامرت بافتراض يبدو لي أنه يجد أفضل تسويف له في النقاش العالجي. واستناداً إلى هذا الافتراض تكون الأحداث المروية في السرد القصصي وقائع ماضية لأن الصوت السريدي، الذي نستطيع أن نعدُّ هنا متماهياً بالمؤلف الضمني، هو مجرد قناع قصصي للمؤلف الواقعي. يتحدث الصوت، راوياً ما حدث له، والدخول إلى القراءة يعني تضمين الميثاق بين القاريء والمؤلف الاعتقاد بأن الأحداث التي يرويها الصوت السريدي تسمى لماضي هذا الصوت⁽¹¹⁾.

إذا صَحَّ هذا الافتراض فنستطيع القول إن القصص شبهه - تاريجي،

تماماً كما أن التاريخ شبه - قصصي. ويكون التاريخ شبه - قصصي بمجرد أن يضع شبهه - حضور الأحداث «أمام عيون» القارئ عن طريق إضافات سردية حية غير حديقتها وحيويتها، الصفة المتملصة لماضوية الماضي، التي تضيئها مفارقات التمثيل. ويكون السرد القصصي شبه - تاريخي بمقدار ما تكون الأحداث غير الواقعية المروية وقائع ماضية بالنسبة للصوت السردي الذي يخاطب القارئ. وبهذا تشبه الأحداث الماضية ويشبه القصص التاريخ.

والعلاقة فضلاً عن ذلك دائرة. فالقصص بصفته شبه - التاريخية يضفي على الماضي صبغة الحبوبة التي تجعل من كتاب عظيم في التاريخ تحفة أدبية.

والسبب الثاني الذي يدعو لاعتبار «كأنما الماضي» أمراً جوهرياً للسرد القصصي له علاقة بالقاعدة الذهبية في الحبكة، حيث نقرأ لدى أرسطو تحديداً أن الحبكة الجيدة يجب أن تكون محتملة أو ضرورية. بل إنه يقابل بصراحة بين ما كان من الممكن أن يقع وما وقع فعلًا (فن الشعر 145 - 5). يهتم التاريخ بالماضي الفعلي، بينما يعني الشعر بالممكن. على أن هذا الاعتراض ليس بأكثر إزاماً من اعتراض واينترش. إذ لم يكن أرسطو معنياً على الإطلاق بالاختلاف بين الماضي والحاضر. وهو يعرف ما وقع من خلال الجزئي وما كان يمكن أن يقع من خلال الكلي: «ما يقوله أو يفعله نمط من الناس، في وقت معين، إما على مقتضى الاحتمال أو بالضرورة» (145 ب9)⁽¹²⁾.

واحتمالية الكلي هي التي تطرح مشكلة هنا. وهذه الاحتمالية ليست بعديمة الصلة، عند أرسطو نفسه، بما سميته توأً بشبه - الماضي. ففي الصفحة نفسها التي تتم فيها المقابلة بين التاريخ والشعر، يطري أرسطو شعراء المأساة لأنهم اكتفوا باستعمال الأسماء التاريخية، ويرجع السبب في ذلك إلى أن الشيء المحتمل ممكن التصديق، أما ما لم يقع فإننا لا نشعر أنه محتمل». يقترح أرسطو هنا أننا لكي نميل إلى تصديق شيء ما فيجب أن

نكون للمحتمل علاقة إمكانية المطابقة *verisimilitude* مع ما حصل سابقاً. فهو غير معنى فعلاً ما إذا كان يوليزي أو أغاممنون أو أوديب أناساً حقيقيين في الماضي. لكن يجب أن تظاهر المأساة بإحالة إلى خرافة تكمن وظيفتها الرئيسية في ربط الذاكرة والتاريخ بالمستويات السحرية من حكم الأسلاف.

غير أن ظاهر الماضي هذا بالقصص قد غطت عليه لسوء الحظ الناشات الإجمالية التي أثارتها الرواية الواقعية. وهكذا يخلط احتمال المطابقة مع نمط المشابهة بالواقع الذي يضع القصص على مستوى واحد مع التاريخ. من هذه الناحية، يصح بالتأكيد القول إن الروائيين الكبار في القرن التاسع عشر يمكن أن يقرأوا بوصفهم مؤرخين مساعدين أو بعبارة أفضل بوصفهم علماء اجتماع، وكان الرواية كانت تشغل مكاناً ما زال فارغاً في عالم العلوم الإنسانية. على أن هذا المثال لا يخلو من تضليل في آخر المطاف. إذ لا يتعلق الأمر بأن تقوم الرواية بدور تاريخي أو اجتماعي مباشر، يضاف إلى دورها الجمالي، لكي تثير مشكلة جديرة بالاهتمام فيما يتعلق باحتمال مطابقتها مع الخارج. وينبغي العثور على المحاكاة الحقيقية للفعل في الأعمال الفنية التي يتضامل اهتمامها بعكس حقبتها. والتقليد، بالمعنى العادي للكلمة، هو العدو الذي لا يصاهي للمحاكاة هنا. فالعمل الفني لا يكشف عن وظيفته في القيام بمحاكاة حقيقة إلا حين ينقطع عن هذا النوع من احتمال المطابقة. وهكذا يختلف شبه - الماضي في الصوت السردي اختلافاً كلياً عن ماضي الشعور التاريخي. لكنه يتماهى بالمحتمل بمعنى ما كان يمكن أن يقع. وهذه الملاحظة «الماضوية» هي التي تتردد في كل ادعاء بالمطابقة بعيداً عن التصوير المرأوي للماضي.

إن التأويل الذي افترحه هنا للصفة «شبه - التاريخية» للقصص يتداخل تداخلاً واضحاً بالتفسير الذي افترحه أيضاً للصفة «شبه - القصصية» للماضي التاريخي. وإذا صئ أن إحدى وظائف السرد ذات العلاقة بالتاريخ تمثل في أن يطلق، استرجاعياً، بعض الإمكانيات التي لم تتحقق فعلياً في الماضي

التاريخي، فإن القصص نفسه قادر على أداء وظيفته التحريرية بسبب طبيعته شبه - التاريخية. بهذه الطريقة يصبح شبه - الماضي في القصص وسيلة استكشاف الإمكانيات المدفونة في الماضي الفعلي. إذ يتضمن «ما كان يمكن أن يحدث» - أو الممكن على حد تعبير أرسطو - كلاً من احتمالات الماضي «الواقعي» والاحتمالات «غير الواقعية» في السرد الخالص.

وربما كانت هذه القرابة العميقية بين احتمال المطابقة في السرد الخالص والإمكانيات غير المتحققة في الماضي التاريخي تفسر، بدورها، لماذا لا تشكل حرية القصص في علاقتها بقيود التاريخ - وهي القيود التي يختصرها البرهان التوثيقي - كما ذكرنا سابقاً، الكلمة الأخيرة عن حرية القصص. وإذا تحرر القصص من القيد الخارجي للبرهان التوثيقي، أفلأ يخضع داخلياً لالتزامه بشبه - ماضيه، الذي هو اسم آخر لاحتمال المطابقة؟ إذا تحرر الفنانون من ... فلابد أن يجعلوا أنفسهم أحرازاً من أجل... إن تصدق هذه الحال فكيف تفسر عذاب الخلق الفني ومعاناته؟ ألا يمارس شبه - الماضي في الصوت السردي قياداً داخلياً على الإبداع الروائي يفرط في شدته لكونه لا يتطابق مع القيد الخارجي للواقع التوثيقية؟ لا ينطaher قانون الإبداع العسير، الذي يتمثل في نقل أدق صورة مكتملة لرؤى العالم من شأنها أن تحبّي الصوت السردي، بمحاكاة دين المؤرخ، حتى لا يمكن تمييزه عنه، لأنّاس الماضي والموتى؟ دينَ بدئنِ، فمن منهما، المؤرخ أم الروائي، الأكثر إفالساً؟

في الختام، يستند تقاطع التاريخ مع القصص في إعادة تصوير الزمان، في التحليل الأخير، على التداخل المتبادل، فتتبادل اللحظة شبه - التاريخية للقصص الأماكن مع اللحظة شبه - القصصية للتاريخ. وفي هذا التقاطع، في هذا التداخل المتبادل، وفي تغيير الأمكنة، يتواصل ما نسميه في العادة بالزمن الإنساني، حيث يتحدد تمثيل الماضي في التاريخ بالتنويّعات الخيالية للسرد، على خلفية التباسات ظاهراتية الزمان⁽¹³⁾.

أي نوع من أنواع التشميل يقبل هذا الزمان، الصادر عن إعادة التصوير من خلال السرد، إن كان عليه أن يكون قادراً أن يستهدف بوصفه الجماعي الغريب الذي يلمُّ أطراف جميع إجراءات التقاطع التي وصفناها لتونا؟ ذلك هو السؤال الذي يظل بحاجة إلى فحص.

الفصل التاسع

التخلّي عن هيغل

أصبحت المواجهة مع هيغل التي أزمع القيام بها ضرورة بفعل ابتناق مشكلة ناشئة عن النتيجة التي أفضت إليها الفصول الخمسة السابقة. وهذه المشكلة، التي أوجزت بيان خطوطها العامة في الصفحات التمهيدية في القسم الثاني من هذا الجزء، تبع من المسلمـة الخاصة بواحدـيـة الزـمانـ، التي ما برحت تلهـجـ بها كلـ فـلـسـفـةـ عـظـيمـةـ عنـ الزـمـانـ. وـيـمـثـلـ الزـمـانـ دـائـماـ فيـ هـذـهـ الفلـسـفـاتـ بـوـصـفـهـ مـفـرـداـ جـمـعـيـاـ. وـهـذـهـ المـسـلـمـةـ لـاـ سـتـطـيـعـ أـنـ تـأـخـذـ بـهـاـ ظـاهـرـاتـيـاتـ الزـمـانـ، المـشـارـ إـلـيـهـاـ سـابـقـاـ، إـلـاـ عـلـىـ حـسـابـ مـصـاعـبـ كـبـرـىـ سـأـعـودـ إـلـىـ تـنـالـهـاـ مـرـةـ أـخـرىـ فـيـ الـفـصـلـ الـخـتـامـيـ. أـمـاـ السـؤـالـ الـآنـ فـيـتـعلـقـ بـمـاـ إـذـاـ كـانـ الشـعـورـ التـارـيـخـيـ الـواـحـدـيـ، الـقـادـرـ عـلـىـ مـقـارـنـةـ نـفـسـهـ بـهـذـهـ الـواـحـدـيـةـ الـمـسـلـمـ بـهـاـ عـنـ الزـمـانـ، وـعـلـىـ جـعـلـ التـبـاسـاتـ مـثـمـرـةـ وـذـاتـ جـدـوـيـ، يـبـشـأـ عـنـ تقـاطـعـ الـاستـهـدـافـاتـ الـمـرجـعـيـةـ لـلـسـرـدـ التـارـيـخـيـ وـالـقـصـصـيـ.

فيما يخص مشروعية هذا السؤال الأخير، لن أعود إلى الحجـة المستمدـةـ منـ دـلـالـةـ كـلـمـةـ (ـتـارـيـخـ)ـ عـلـىـ الـأـقـلـ فـيـ الـحـقـبـةـ الـحـدـيـثـةـ. غـيرـ أـنـاـ سـتـنـاـولـ هـذـهـ الحـجـةـ فـيـ بـدـاـيـةـ الـفـصـلـ الـقـادـمـ. أـمـاـ هـنـاـ فـأـنـضـلـ الـبـحـثـ عـنـ مـسـتـنـدـ

لسؤالنا عن تشميم الشعور التاريخي في المصاعب التي واجهناها سابقاً في سياق الفصل الذي كرسناه لواقعية الماضي في ذاته. إذا كان الإخفاق النسبي، كما أقررنا حينئذ، لكل فكر عن الماضي في ذاته ينبع من تجريد الماضي، ومن انفصام روابطه بالحاضر والمستقبل، لا ينبغي البحث عن الجواب الحقيقي للتباسات الزمان في نمط الفكر الذي يريد أن يحيط بالماضي والحاضر والمستقبل كل؟ لا ينبغي لنا أن نكشف من تباين الأنواع الرئيسية، التي يقوم عليها تمثيل الماضي بذاته (إعادة التفعيل، طرح الآخريّة والاختلاف، الاندماج الاستعاري) عن عرض من أعراض نوع من التفكير لم يجرؤ على الارتفاع بنفسه لتناول التاريخ بوصفه تشميلاً للزمان في الحاضر الأبدى؟

من هذا السؤال يأتي الإغراء الهيغلي.

الإغراء الهيغلي

لم يعد التاريخ الذي تتخذ منه الفلسفة الهيغلية موضوعتها الرئيسة هو نفسه تاريخ المؤرخين، بل هو تاريخ فيلسوف⁽¹⁾. ويتحدث هيغل عن «تاريخ العالم»، وليس عن «تاريخ كلي». لماذا؟ لأن الفكرة القادرة على منع التاريخ وحدة - أي فكرة الحرية - لا يفهمها سوى شخص جاب فلسفة الروح كلها، كما صورتها «موسوعة العلوم الفلسفية»، أي شخص فكر بالظروف التي تصنع الحرية، العقلية والواقعية، في عملية التحقق الذاتي للروح. بهذا المعنى، لا يستطيع أحد سوى الفيلسوف أن يكتب هذا التاريخ⁽²⁾.

ولذلك لا توجد مقدمة واقعية لـ«تطبيق الفكر على التاريخ» (ص 25). فهو يؤسس نفسه من دون أية نقلة أو مرحلة وسطى على فعل إيمان فلسفى ينتهي إلى الجوهر نفسه الذي يتسمى إليه النظام: «إن الفكرة الوحيدة التي تحملها الفلسفة معها هي الفكرة البسيطة عن العقل، أي فكرة أن العقل

يحكم العالم، ولذلك فإن تاريخ العالم قد جرى بحسب عملية عقلية» (ص 27)⁽³⁾. يظل هذا الاعتقاد، عند المؤرخ، مجرد افتراض، مجرد «مسلم»، وبالتالي فكرة مفروضة قبلياً على الواقع. أما عند الفيلسوف المتأمل فهو يمتلك سلطة «تعريف ذاتي» للنظام برمه. هذه هي الحقيقة - حقيقة أن العقل ليس مجرد مثال عقيم، بل هو قوة. وهو ليس محض تجريد، أو شيئاً كان ينبغي أن يكون، بل هو قوة لامتناهية تنتج، خلافاً للقوى المتناهية، الظروف الصالحة لتحققها. هذه العقيدة الفلسفية تلخص خير تلخيص «ظاهراتية الروح» وكذلك «الموسوعة»، وتتولى مرة أخرى تفندتها العين للانشطار بين نظام شكلي للفكرة ونظام تجريبي يقوم على الواقع. فما هو واقعي هو عقلي، وما هو عقلي هو واقعي. هذا الاعتقاد الذي يحكم كل الفلسفة الهيغلية للتاريخ، لا يمكن تقادمه إلا بطريقة مفاجئة ودفعه واحدة، ما دام النظام ككل هو الذي يبرهن عليه⁽⁴⁾.

لكن فلسفة التاريخ لا تكتفي بتحصيل الحاصل البسيط هذا الذي أشرت إليه. ذلك أنها إذا شامت في التحليل الأخير أن تكشف عن نفسها بوصفها تحصيل حاصل عملاً، ففي نهاية المطاف، أي حيث يبدو تحصيل الحاصل هذا برهاناً. وأود الآن أن أركز على صياغات هذا الاجتياز فيها يتتحقق إلغاء السرد (Aufhebung). ويضع هيغل هذه الصياغات تحت إشارة «تحديداً» العقل (Bestimmung). وحين لم يتمكن كتاب «محاضرات في فلسفة التاريخ»، لكونه عملاً شعرياً نسبياً، من إعادة إنتاج بنية البرهان المعقولة التي تستعيدها «الموسوعة» من المنطق الفلسفـي، فقد اكتفت «المحاضرات» بصورة محاججة أكثر خارجية، منشأة على لحظات مألوفة عن فكرة تحصيل الحاصل العادية (دون العودة إلى التناهي الخارجي): وتمثل هذه اللحظات في الهدف والوسيلة والمادة والتحقق. ولهذا التقدم من خلال لحظات أربع في الأقل حسته في توضيح أن معضلة المساواة بين العقلي والواقعي، التي هي صورة من صور التأمل المستعجل، حين تتحدد بالعلاقة بين الوسيلة

والغاية، قد تبدو قادرة على التأسيس بسهولة أكثر. وهذا التراجع عن تناول الكفاية النهائية لا يخلو من دلالة بالنسبة لمشكلة توسيط كامل، كما سيتضح بعد قليل.

تكمن اللحظة الأولى من العملية الفكرية في وضع غاية نهائية للتاريخ: «تفسير محاولة تحديد العقل بنفسه - إذا اعتبرنا العقل ذا علاقة بالعالم - السؤال عما هي الغاية النهائية (Endzweck) للعالم» (ص44). وليس هذا التصريح العاد بتصرير مفاجئ، إذا تذكرنا أن فلسفة التاريخ تسلم قبلياً بالنظام الشامل. وهي وحدها تتيح لنا أن نعلن أن هذه الغاية النهائية تمثل في التحقق الذاتي للحرية. وتعتبر نقطة الانطلاق هذه، بنقلة واحدة، تاريخ العالم الفلسفي، الذي يدعى مرة أخرى تاماً فكريأً في التاريخ. وبالتالي، يقرأ التاريخ الفلسفي التاريخ - وهو في الأساس التاريخ السياسي - تحت هداية فكرة أن الفلسفة وحدها يمكن أن تضفي عليه المشروعية بالكامل. ويصبح القول إن الفلسفة تتحمّل نفسها في طرح السؤال نفسه.

وعلى آية حال، فإن تاماً لا يتصدى لأستلة الغاية والمادة والتحقق لن يتمكن من تخطيء مستوى «التحديد المجرد للروح» (ص47)، بمعرض عن «برهانها» التاريخي. وفي حقيقة الأمر، فإن تحديد الروح، من خلال طريق آخر سوى براهينها لا يمكن تعبيئه إلا من خلال مقابلتها بالطبيعة (المصدر نفسه). وتبقى الحرية نفسها مجردة ما دامت تبقى في مقابلة مع التحديدات عن طريق المادة الخارجية. إذا تجد قوة الروح على البقاء «في داخل نفسها» (bei sich) وجهها «الخارجي» في المادة. وحتى التقديم الموجز لتاريخ الحرية، بوصفه امتداداً كميّاً للحرية، - حيث لم يكن في الشرق سوى شخص واحد حر، وحيث كانت قلة من الأحرار لدى الأغريق، وحيث الإنسان، بما هو إنسان، حر في المسيحية الجرمانية (ص54) - يظل قوله مجرداً ما دمنا لا نعرف وسليته. بالتأكيد لدينا هنا تخطيطية لتطور الروح وتخطيطية «الأدوار» تاريخ العالم، لكننا نفتقر إلى التتحقق والواقع الذي

يتماشى مع الإثبات المدوي أن الهدف الوحيد للروح هو جعل الحرية واقعية (ص 55 - 67). والملاحظة «العينية» الوحيدة التي تعطى لإثبات أن الروح تنتج نفسها بوصفها «نتائجها الخاص» (ص 48) تمثل في تماهيتها مع «روح شعب» (Volksgeist) (ص 55). وروح شعب هذه على وجه التحديد في جوهرها وفي وعيها، أي في التاريخ الأصلي، تحقق التمثيل. وعلى نحو عام، مع روح شعب، نعبر عنبة التاريخ ونترك وراء ظهورنا المنظور الفردي المحدود. مع ذلك، لا يعبر هذا التقدم الواقعي نحو ما هو عيني حدود «التحديد المجرد» ما دام يكتفي بأن يضيف إلى أرواح الشعوب المتعددة روح العالم (Weltgeist)، تاركاً بهذه الطريقة جنباً إلى جنب تعددية إلهية للأرواح وأحادية الروح الكلية. وما دمنا لم نسلط الضوء على الكيفية التي تكون بها روح شعب جزءاً من روح العالم فإننا لم نتغلب على تجرييد إثبات أن «تاريخ العالم يتعمى إلى عالم الروح». كيف يمكن لانحدار أرواح شعب معين، إذا أخذ في زمان ما على انفراد، وصعود أرواح شعب آخر، أن يشهد على خلود روح العالم، أي خلود الروح الكلية بما هي كذلك؟ وكون الروح الكلية تدخل على التوالي في هذا التصور التاريخي أو ذاك هو نتيجة لازمة للإثبات (الذى ما زال مجردأ) حول كون الروح الكلية روحًا واحدة طوال تعييناتها المختلفة. وتحقق معنى هذا العبور الذي تسلكه الروح الكلية من شعب إلى آخر هو أقصى نقطة في الاستيعاب الفلسفى للتاريخ.

عند هذه النقطة الخامسة يظهر السؤال حول الوسيلة التي تمنحها الحرية لذاتها بغية تحقيق ذاتها في التاريخ. وعند هذه النقطة أيضاً تتدخل الأطروحة الشهيرة عن «مكر العقل». لكن من المهم عند هذه النقطة أن نلاحظ أن مكر العقل يشكل خطوة واحدة فقط في طريق التحقيق الكامل للعقل في التاريخ. زد على ذلك، أن هذه المحاججة نفسها تشتمل على خطوات متعددة، تتسم جميعها بالمحاذير، كأنما المراد منها تلطيف صدمة متوقعة (ص 68 - 93).

وأول شيء يجب أن نعلم هو أن حل الوسائل يجب البحث عنه في نظرية للعمل إذ إن أول تحقيق لهدف الحرية يتمثل بالفعل في توظيف هذه الحرية في مصلحة ذاتية، لأن «الحق اللامتناهي للذات هو الذي يشبع عن طريق نشاطه وعمله» (ص70). بهذه الطريقة يُطرح جانباً كل تنديد أخلاقي من أنانية مزعومة للمصلحة. وعلى هذا المستوى نفسه أيضاً من نظرية الفعل يمكن إثبات أن المصلحة تتلقى طاقتها الدافعة من «الانفعال أو الهوس» (passion). ونحن نتذكر قوله آخر شهيراً لهيغل: «ما من شيء عظيم تحقق في العالم دون انفعال (هوس)» (ص73). بعبارة أخرى، ليس الاقتناع الأخلاقي بشيء من دون تعبئة كاملة وبدون تحفظ من أجل فكرة يحركها الانفعال والهوس. والرهان في هذا القول هو على وجه التحديد ما يسميه الوعي الحاكم في «ظواهراتية الروح» بالشر، أي التركيز على جميع قوای الفاعلة من أجل إشباع الأنما.

كيف تستطيع روح العالم، المولودة من روح شعب ما، أن تضم هذه الاعتقادات، بوصفها «وسيلة» تتحققها، مع أنها اعتقادات متجلدة في صالح، وتحركها الانفعالات، وبما فيها الفكر الأخلاقي بالشر؟ يستدعي التأمل هنا ثلات خطوات جديدة.

الأولى، تضاف خطوة حاسمة لتحليل الانفعال (الهوس). فيقصد الذي يلازم الانفعال يتخفى قصدان: أحدهما يعيه الفرد، والأخر يجهله. على الجانب الأول، يتوجه الفرد بذاته نحو غايات محددة ونهائية، وعلى الجانب الثاني، يخدم على غير معرفة منه، صالح تتخذه وجوده الشخصي. فكل من يفعل شيئاً ما، ينتج آثاراً غير مقصودة تجعل أفعاله تفلت من مقاصده وتطور منطقها الخاص. وكقاعدة عامة، «إإن فعلًا مباشرًا يمكن أن يحتوي كذلك شيئاً أوسع مما يظهر في إرادة فاعله ووعيه» (ص75)⁽⁵⁾.

وعن طريق اللجوء إلى هذا القصد الثاني الخفي، يعتقد هيغل أنه

اقترب من هدفه، الذي يتمثل في إلغاء الصدفة (ص28). لأن هذا الذي هو «ما سوى المقصود»، بالنسبة إلى تاريخ أصيل وناريخ تأملي، قد يكون الكلمة الأخيرة⁽⁶⁾. ويتمثل «مكر التاريخ» على وجه الدقة في أن يتناول «ما سوى» هذا ويضمّنه في خطط روح العالم (Weltgeist).

كيف؟ عن طريق خطوة ثانية قدماً نترك تاريخ المصالح الذاتية ونبداً في التأمل في الآثار غير المقصودة للفرد على عالم مصالح الشعب أو الدولة. لذلك يجب أن نضمن نظرية «الوسيلة» نظرية أخرى عن «مادة» التاريخ العقلي. والدولة هي المكان، التصور التاريخي، الذي تجتمع فيه الفكرة مع تحقيقها. وخارج الدولة، لا توجد مصالحة بين الروح، التي تسعى لتحقيق الحرية، والأفراد الذين يبحثون انفعالياً (هوس) عن إشباع في أفق مصالحهم الخاصة. وتظل هناك هوة قائمة بين ما «في - ذاته» في هذه الحرية المتوجهة صوب الإرادة، وما «من أجل - ذاته» في الانفعال. ولا يستجيب هيغل لهذا التناقض بمصالحة سهلة. بل يبقى التناقض حاداً ما بقيت المحاججة ضمن قيود تناقض السعادة والشقاء. وفي الحقيقة، يجب أن نعترف أن «التاريخ ليس التربة التي تنمو فيها السعادة» (ص79). بل المفارقة أن صفحات سعادة الشعوب هي الصفحات التي تبقى بيضاء. ويجب أن نتخلى عن العزاء من أجل التوصل إلى المصالحة. وهكذا قد نتمكن من أن نربط هذه الخطوة الثانية بالخطوة الأولى. ومن وجهاً نظر الفرد، فإن المصير الكارثي لرجال من طراز الاسكندر المقدوني أو قيصر (وربما نابليون أيضاً) هو تاريخ مشروع فاشل. (إذ يظل هذا التاريخ حبيساً في إطار الدائرة الذاتية للفعل فيضلل مقصده). ولن يبدو فشل هؤلاء الأفراد ذا دلالة إلا من خلال وجهة نظر المصالح العليا للحرية وتقدمها في الدولة.

تبقى هناك خطوةأخيرة لابد من الإقدام عليها، وقد لمح إليها المثال السابق. فمعزل عن «التربة» - (Boden) التي هي الدولة - حيث تتوافق مصالح الحرية العليا، التي هي في الوقت نفسه مصالح الروح، والمصالح الذاتية

الأثنانية للأفراد، تتطلب المحاججة أيضاً فاعلين استثنائيين قادرين على حمل مصائرهم، التي تتحمّل ما هو سائد ومتّوّل، وحيث تضييف النتائج غير المقصودة لأفعالهم حرية داعمة لتقدير مؤسسات الحرية. ويسمى هيغل الذوات الفاعلة في التاريخ، التي يتدخل فيها الانفعال والفكرة المطلقة، بـ«رجال التاريخ العظام» (*die grossen Welthistorischen Individuen*) (ص 76). وهم يظهرون على مشهد الأحداث حين تحمل الصراعات والتناقضات شهادة على حيوية روح شعب ما، وحين تبحث «فكرة إنتاجية» ما (ص 82) عن إفساح المجال لتطور إضافي. وهذه الفكرة الإنتاجية لا يعرفها أحد. فهي تسكن الرجال العظام، دون أن يفطنوا لها، وتظلّ افعالاتهم تستهدي بالكامل بهذه الفكرة التي تبحث عن تحقيق لها. ويمكننا أن نقول، بعبارة أخرى، إنّهم يجسدون *kairos* سمة عصر ما. فأصحاب الانفعال هم أهل الشقاء في الوقت نفسه. بهم افعالهم الحياة، ويسلبها منهم مصيرهم. وهذا الشر وهذا الشقاء هما «تحقيق الروح». بهذه الطريقة، تختلط النبرة العالية للأخلاقيين مع حقارة الحساد. وما من جدوٍ في التوقف كثيراً أمام القول المأخوذ من «ظاهراتيَّة الروح»، الذي اقتبسه من غوته: «ما من سيد بطل أمام خادمه الخصوصي» (ص 87). وبالمقارنة مع هذين النوعين من الأفراد ذوي المزاج السيء، اللذين غالباً ما يكونان شخصاً واحداً بعينه، يجب أن تواتينا الجرأة على القول إن «الشخص القوي لا بد أن يطأ بقدميه على أزهار مجهلة كثيرة، وأن يدقّر أزهاراً كثيرة في طريقه» (ص 89).

الآن فقط يتحدث هيغل عن «مكر العقل» (*List der Vernunft*) (المصدر نفسه). ولذلك فهو يتحدث عنه في سياق اكتساب الدقة من خلال الطابع المزدوج للشر والشقاء، أولاً، شريطة أن تكون مصلحة جزئية يحبّها انفعال عظيم، عفو المخاطر، في خدمة إنتاج الحرية لذاتها، وثانياً شريطة أن يتم تدمير الجزئي بغية الإبقاء على الكلي. ويكمّن «المكر» هنا فقط في حقيقة أن العقل «يجعل الانفعالات تعمل في خدمته» (المصدر نفسه). فبالإضافة إلى

مظهرها الهدام الواضح من منظور خارجي، وطبعتها الانتحارية الواضحة داخلياً، فهي تحمل مصير غایيات عليا. ومن هنا تأتي أطروحة مكر العقل لتحتلّ المكان الذي تعزوه مباحث العدالة الإلهية (أو الشيوديسيا) للشر حين تتحقق أن وجود الشر ليس عبئاً. غير أن هيغل يؤمن بأن فلسفة الروح تفلح حيث أخفقت مباحث العدالة الإلهية حتى الآن، لأنها وحدها تبين كم يستفيد العقل من الانفعالات، وينشر قصصيتها الخفية، ويدمج قصصها الثاني بالتصير السياسي للدولة، ويجد في رجال التاريخ العظام نخبة مغامرة الروح هذه. وأخيراً هاهي الغاية النهائية تجد «وسيلتها»، التي لا تكون خارجية عنها، وقدر ما تسعى لإشاع غایياتها الجزرية التي تتحقق بها هذه النخبة الروحية أهدافاً تتعالى عليها، وبقدر ما يمكن تبرير التضحيّة بالجزرية، التي هي الثمن الذي يجب سداده، في مكتب العقل الذي تملأه هذه التضحيّة.

وهكذا يشار إلى النقطة الحاسمة. في مصالحة من دون عزاء، لا تتلقى الجزرية التي تعاني، لسبب مجهول عندها، أي إشعاع. ولقد ترك شيلر مع حزنه: «فإن قلنا بأن العقل الكلي يتحقق في العالم فإننا لا نحيل بالتأكيد إلى هذا الفرد بالذات أو ذاك الفرد بعينه» (ص 28).

لكن المدخل لمحاضرات هيغل لم يكتمل بعد. إذ ما زال هناك شيء ما ناقص إذا كان التحقق العيني للروح الكلية (Wirklichkeit) يساوي هدفها النهائي أو غاية التاريخ (Endzweck). من هنا يأتي تطوير طويل مكرس لمادة (das Material) (ص 93 - 115) العقل الحر. وليس هذه المادة سوى الدولة نفسها، التي أشرنا سابقاً إلى دورها عند حديثنا عن التربية التي تنمو فيها عروق عملية التتحقق الفعلي للحرية بأسرها. وحول هذا القطب تتجاذب جميع القوى التي تعطي لحماً ودماءً لروح الشعوب (دين، علم، فن)، وهذا ما لن نخوض فيه هنا.

والأكثر إدهاشاً أن نتيجة متابعة هذا المساق الذي يتخاطي حدود هذا المبحث، تبدو أنها توحّي أن مشروع الإدراك أو التتحقق الفعلي للروح لا

يمكن أن ينتهي أبداً. من هنا تضاف للمرحلة الرابعة، المعرونة بالتحقق الفعلي (ص 44 - 124)، التي يميزها تأسيس الدولة القائمة على الحقوق على أساس فكرة مؤسسة ما، مرحلة تكميلية أخرى عن «مساق تاريخ العالم» (ص 124 - 151)، حيث يجب أن يكون «مبدأ التطور» بدوره مبنياً على أساس تلك «المراحل المتعاقبة» (ص 129) التي تستدعي هي نفسها بحثاً لا ينصرف إلى البدائيات بقدر ما ينصرف إلى «مساق» (Verlauf) هذا التطور (ص 138). ففي هذا «المساق» (Verlauf) وحده يكتمل التاريخ الفلسفى للعالم - أو بالأحرى معه نصل أخيراً إلى أساس العمل الذي سيلي. وينحصر كل ما يبقى في جمع التاريخ الفلسفى للعالم القديم، «المسرح الواقعى لتاريخ العالم» (ص 190)، حيث يجب أن ينتظم هذا المساق حول مبدأ مناسب «للأطوار» (die Einteilung der Weltgeschichte) (ص 197) لأن إنجاز هذه المهمة هو الذي يشكل البرهان المطلوب⁽⁷⁾.

ما الذي يصيّر الزمان التاريخي في عملية التحقق الفعلي هذه؟ لدى المقاربة الأولى تبدو فلسفة التاريخ وكأنها تكرس عدم اختزال الصفة الزمانية للعقل نفسه، إلى حد أن يتساوى العقل بأعماله. ونحن قد نصف هذه العملية بأنها عملية «تطور». لكن عملية تزمين التاريخ، إذا استعملنا تعبير رينهارت كوسيليك الذي سأعود إليه في الفصل القادم، لا تستند نفسها في أرخنة العقل التي تبدو نتيجة هذه العملية. فطراز هذا التزمين نفسه هو الذي الذي يثير سؤالاً.

أما لدى مقاربة أصيق، فيبدو وكان عملية التزمين ترتفع إلى فكرة «عودة إلى الذات» (Rückkehr in sich selber) (ص 149) للروح ومفهومها من خلال الواقع الذي تتماهى به مع حضورها. ويجب القول إن الفلسفة «معنية بما هو حاضر وواقعي» (ص 151). وهذه المساواة بين الواقع والحضور هي التي تشير إلى إلغاء السردية في التأمل الفكري في التاريخ. وهذا هو المعنى النهائي للعبور من التاريخ الأصيل والتأملي إلى التاريخ الفلسفى⁽⁸⁾.

وستتحقق الطريقة التي تتحقق بها هذه المساواة بعض الانتباه. وهي في الحقيقة قضية تختلف اختلافاً كبيراً عن مجرد إدخال شيءٍ من التحسين على فكرة التقدم، برغم الإثبات الأولي «الدافع الافتراضي» (ص125) الذي يضع مبدأ التطور في إطار فلسفة التنوير. النبرة المستعملة للتنديد بالإهمال المفهومي وتفاهة تفاؤل فلاسفة التنوير (*Aufklärer*) تفاجئنا بحدتها. والصورة المأساوية عن التطور، التي يقدمها هيغل، بالإضافة إلى السعي لتطابق المنطقى والمأساوي لا ترك مجالاً للشك في إرادة هيغل بالأصل عند تناوله تزمن التاريخ. والتضاد بين الروح والطبيعة هو الأداة التعليمية لهذا الاختراق المفهومي. «ولذلك فإن التطور ليس بالعملية المسالمة الخالية من المعاناة والصراع كما هو الحال في الحياة العضوية، بل هو جهد عصيّب ضد إرادتنا، ضد ذاتنا عينها» (ص127). دور هذا السلب، وعمل السلب، لن يفاجئ القارئ الذي اختلف مع المقدمة الطويلة في «ظاهراتيات الروح». والجديد في الأمر هو التطابق بين الزمان التاريخي وعمل السلب. «يتمثل مفهوم الروح في أن التطور التاريخي يجب أن يحدث في العالم الزماني. غير أن الزمان يحتوي تعين السلبية» (المصدر نفسه). وتتوفر صياغة أوضح في قوله: «هذه العلاقة بالعدم هي الزمان، وهذه العلاقة هي بحيث إننا لا نستطيع فقط أن نفكر فيها بل يمكننا أن ندركها بحسبنا الحسي» (المصدر نفسه). كيف؟ وأين؟ في «سلسلة المراحل المتعاقبة من تطور ذلك المبدأ» ومن خلالها (ص129)، التي، حين تشير إلى القطعية بين الزمان البيولوجي والزمان التاريخي تدل على «عودة» الزائل إلى الأبدى.

إن مفهوم «المراحل المتعاقبة من تطور ذلك المبدأ» هو بحق المعادل الزماني لمكر العقل. فهو زمان مكر العقل. والشيء الجدير باللاحظة أكثر من سواه هنا هو أن مفهوم «المراحل المتعاقبة» يكرر، على ارتفاع أعلى للذوب الكبير، سمة واحدة أساسية من سمات الحياة العضوية التي يقطع على الرغم من ذلك معها. وهذه السمة هي سمة دوام الأنواع التي تضمن تكرار

المطابق وتجعل التغيير مساقاً دوريأً. ينقطع الزمان التاريخي عن الزمان العضوي في أن «التغيير، في هذه الحالة، لا يحدث على السطح فحسب، بل في عمق المفهوم وداخله» (ص128). «في العالم الطبيعي، لا تتقدم الأنواع، ولكن في عالم الروح، كل تغير تقدم» (المصدر نفسه)، مع التحوط في أن التغيير في المعنى من هنا فصاعداً يؤثر في فكرة التقدم. وعند التحول من تصور إلى آخر، يحدث نسخ وإعلاء للتصور السابق. وهذا ما يفسر السبب في أن «الظواهر الروحية تحدث في إطار وسط زماني» (المصدر نفسه). ولذلك فإن تاريخ العالم هو في جوهره «تعبير عن الروح في الزمان، تماماً كما أن الطبيعة هي تعبير عن الفكرة في المكان» (المصدر نفسه). لكن المماثلة بين الروح والطبيعة سرعان ما تحول هذا التضاد البسيط إلى مجرد مقابلة تعليمية. وتمتلك التصورات الروحية توافراً مماثلاً لدوام الأنواع. لدى الوهلة الأولى، يبدو هذا الدوام ممتنعاً على عمل السلب. «إذا لم يعتد اللا - وجود على شيء ما، فنحن نصفه بأنه دائم» (ص127 - 128). وفي الحقيقة، فإن الدوام يكمل عمل السلب، بفضل الصفة التراكمية في التغيير التاريخي. بهذا المعنى، تمثل «المراحل» في تاريخ العالم، على صعيد التاريخ، مع دوام الأنواع الطبيعية، غير أن بنيتها الزمانية تختلف في أن الأمم تذهب، بينما «تبقى» إيداعاتها (ص129). ويمكن لهذه المتواالية من التصورات، بدورها، أن ترتقي بنفسها إلى الأبدية، لأن التواتر الذي تحرزه كل خطوة، برغم اضطراب الحياة - ويفصله - يتم تبنيه في توائر أعلى هو العمق الحاضر للروح. ولا نستطيع أن نغالي في قيمة الجانب الكيفي لهذا التواتر في مقابل الجانب الكمي في الزمان الكرونولوجي (التربيري). وتوجز الصياغة الصقيلة من النسخة الأولى من المحاضرات بقولها: «يمثل تاريخ العالم بالتالي المراحل المتعاقبة في تطور ذلك العبدأ الذي يمكن محنته الجوهرى في الشعور بالحرية» (ص129 - 130) إيجازاً جيداً الاختلافات والمماضلات بين مساق الطبيعة ومساق تاريخ العالم. فليست «المراحل المتعاقبة» متواالية زمانية

ترتيبية، بل هي طي هو في الورقة نفسه نشر، وعملية تكشف، وعودة من الروح إلى ذاتها. والهوية بين التكشّف والعودة هي حاضر أبدي. وليس إلا من خلال تأويل كمي محض لمتواتية المراحل التاريخية تظهر العملية لامتناهية، وتبدو وكأنها لن تضم إليها قط غايتها المؤجلة أبداً. أما بالنسبة لتأويل كيفي للتواتر هذه المراحل ومساقها، فإن العودة إلى ذاتها لا تتبع لها أن تبدد في اللامتناهي السيء لتقدير لا ينتهي.

بهذه الروح يجب أن نقرأ المقطع الأخير من طبعة هوفماستر «للعقل في التاريخ»: «لكن ما تكون عليه الروح الآن، قد كانت عليه دائمًا من قبل... فللروح جميع مراحل الماضي الذي ما زال ملتصقاً بها، وتكون حياة الروح في التاريخ من دورة من الدول المختلفة، يتمتع بعضها للحاضر، بينما بدا بعضها الآخر في صور الماضي... وتلك اللحظات التي يبدو أن الروح طلعت منها ما زالت تنتهي لها في أعماق حاضرها. وكما مرت عبر جميع لحظاتها في التاريخ، لا بد أن تميز عبرها مرة أخرى في الحاضر - في المفهوم الذي شكلته عن ذاتها» (ص 151).

وهذا هو السبب في أن التضاد بين الماضي الذي لم يعد له وجود والمستقبل بوصفه منفتحاً ليس بتضاد جوهري. يمكن الاختلاف بين الماضي الميت والماضي الحي، ويرتبط هذا الأخير بما هو جوهري. إذا كان اهتمامنا كمؤرخين يدفعنا نحو ماضٍ خلا وانقضى وحاضر زائل، فإن اهتمامنا كفلاسفة يعيينا نحو ما ليس بماضٍ ولا مستقبل، نحو ما هو موجود، نحو ما له وجود أبدي. لذلك إذا كان هيغل يحصر نفسه بالماضي، مثل مؤرخ غير متفلسف، ويرفض كل أشكال التوقع والتنبؤ، فذلك لأنه يلغى الأزمنة اللغوية، تماماً كما فعل بارمنيدس في قضيته، وكما فعل أفلاطون في «طيماؤس»، مع فعل «الوجود» الفلسفية. صحيح أن إدراك الحرية لذاتها يتطلب «تطوراً»، ولا يستطيع تجاهل «كان» و«يكون» عند المؤرخين، ولكن فقط لأن علينا أن نميز فيها بين إشارات «يكون» الفلسفية. إلى هذه الدرجة،

ومع هذا التحوط، يحمل التاريخ الفلسفى سمات شكل استرجاع. صحيح أن فى فلسفة التاريخ، كما في فلسفة الحق، فلسفة تأبى إلى المشهد متاخرة جداً. لكن ما يعني الفيلسوف في الماضي هو إشارات النضج التي يشع فيها وضوح كافٍ حول ما هو جوهري. ويتمثل رهان هيغل في أن هناك معنى تراكم يكفي فيها لفك مغاليق الغاية النهاية للعالم في علاقته بغاياته والمادة التي تضمن تحققاها.

و قبل أن نعرض الأطروحة الهيغلية عن الزمان التاريخي للنقد، دعونا نقitem ما تراهن عليه هذه المناقشة فيما يتعلق بتحليلنا في الفصول السابقة. تبدو الفلسفة الهيغلية في البداية قادرة على إنصاف دلالة الأثر. أليس هو تطور أثر العقل في التاريخ؟ في النهاية، ليست هذه هي الحال. إذ يلغى افتراض وجود الزمان التاريخي في الحاضر الأبدى أكثر مما يتحدى الصفة التي لا يمكن تخطيها لدلالة الأثر. ودعونا نتذكر أن هذه الدلالة تكمن في كون الأثر يدل دون أن يجعل شيئاً ما يظهر. مع هيغل يزول هذا التحفظ. إذ يعني تشبيث الماضي في الحاضر بقاءه. ويعني البقاء الركون إلى الحاضر الأبدى في الفكر التأملي.

ويصبح قول الشيء نفسه عن المشكلة التي تطرحها ماضوية الماضي. ولا شك أن الفلسفة الهيغلية لها مسوّغاتها الكاملة في التنديد بتجريد فكرة الماضي في ذاته. لكنها تذوب ولا تحل مشكلة علاقة الماضي التاريخي بالحاضر. ألا تتعلق القضية، في نهاية المطاف، أنها بينما تحتفظ بالأخر بقدر الإمكان، تزيد إثبات النصر النهائي للمطابق؟ وبالنتيجة، يختفي أي عقل بلجوئه إلى الأنواع الرئيسة للممثيل، لأن علاقة التمثيل (بمعنى النية عن) هي التي فقدت علة وجودها *raison d'être* ، تماماً كما فقدت الفكرة المطلقة لأثراها الذي ارتبطت به.

الوساطة الشاملة المستحيلة

يجب أن نعرف أن نقد هيغل يستحيل ما لم نضمنه التعبير البسيط عن شكوكيتنا فيما يتعلق باقتراحه الأساسي القائل إن «الفكر الوحيد الذي تحمله الفلسفة معها هو الفكرة البسيطة عن العقل» - فكرة أن العقل يحكم العالم، وأن تاريخ العالم وبالتالي هو عملية عقلية». هذه هي عقیدته الفلسفية، التي يمثل مكر العقل صنوراً الدفاعي، والتطور مشروعها الرماني. نعم، تقتضي هنا التزام العقلية الاعتراف، بالنسبة لنا، بأن فقدان المصداقية الذي باشرته الفلسفة الهيغلية عن التاريخ له دلالة واقعة فكرية، لا نستطيع أن نقول بخصوصها إننا حققناها ولا إنها حدثت وحسب، ولا نعرف بخصوصها ما إذا كانت إشارة إلى كارثة ما زالت تشنّلنا أو إلى انعماق لا نتجرأ على الاحتفاء بمجدده. وأطروح الهيغلية وراء ظهورنا، سواء من وجهاً نظر كيركفارد، أو فوينرباخ، أو ماركس، أو المدرسة الألمانية في التاريخ - هذا إن لم نأت على ذكر نيشه، الذي سأشير إليه في الفصل القادم - يبدو لنا نوعاً من البداية، بل نوعاً من الأصل. أعني أن هذا الخروج يرتبط ارتباطاً حميمـاً بطريقة طرحنا للأسئلة التي لم نعد قادرين على ضمانها من خلال صورة من صور العقل أعلى من الصورة التي يشير إليها عنوان هيغل: «العقل في التاريخ»، بأكثر مما نستطيع الفرز فوق ظلنا.

وبالنسبة لتاريخ الأفكار، يمثل الانهيار السريع المدوى للهيغلية، بعد أن كانت نمطاً فكريـاً مسيطرـاً، واقعة بارزة أشبه بالزلزال. ولكن من الواضح أن كونها حدثت وحدثت بهذه السرعة لا يبرهن على شيء. غير أن الأسباب التي يزعمها خصوم هيغل لسقوط فلسفته، وهي في الواقع فلسفات حلـت محلـ فلسفته، تبدو اليوم قضية من كبرى قضايا سوء الفهم والاضعفـة، إذا ما قرئت النصوص الهيغلية قراءة حذرة. وهكذا تكمن المفارقة في أنـنا يجب أن ننتبه إلى الصفة الفريدة لهذا الحدثـ الفكرـي فقط حين ننـكر تشويـبات المعنىـ التي سهلـت إقصـاء فلـسـفة هيـغل⁽⁹⁾.

إن نقداً جديراً بهيغل يجب أن يضع نفسه أمام تأكide المركزي أن الفلسفة لا تستطيع أن تحظى بالحاضر فقط، من خلال إلعامها بالماضي المعروف، مأخذوا بوصفه بذرة استباقية للمستقبل، بل أيضاً بالحاضر الأبدى الذي يضمن الوحدة الضمنية للماضي المنقضى وتجليات الحياة القادمة التي تعلن عن نفسها أصلاً عن طريق ما نفهمه، لأن ما نفهمه كان قد مضى عهده سلفاً.

وهذا العبور، هذه الخطوة التي يستعاد بها الماضي المنقضى في حاضر كل عصر، ويتساوى مع الحاضر الأبدى للروح، هي التي بدا من المستحيل أن ينجزها من جاءوا خلفاً لهيغل، واتخذوا مسافة تناهى بهم عن عمله. وحقاً ما هي الروح الكلية التي تجمع بين أرواح الشعوب وروح العالم؟ هل هي نفسها الروح التي كانت تطلب، في فلسفة الدين، وترفض معاً الحكايات ورموز الفكر المجازي⁽¹⁰⁾؟ وإذا انتقلت إلى حقل التاريخ، هل تستطيع روح مكر العقل أن تظهر بمظهر آخر غير روح لاهوت خجول، مع أن هيغل ولا شكَّ حاول جاهداً أن يجعل الفلسفة لاهوتاً دهرياً؟ في الحقيقة أن روح القرن، في الأقل منذ نهاية الثلث الأول من القرن التاسع عشر فصاعداً، استبدلت في كل مكان بكلمة «إنسان» - أو إنسانية، أو الروح الإنسانية، أو الثقافة الإنسانية - روح هيغل، التي لا نعرف حقاً بخصوصها ما إذا كانت إنساناً أم إلهآ.

ربما لم يكن بالإمكان التنديد بالالتباس الهيغلي إلا على حساب التباس آخر من مقاس مساوٍ. لا يجب على الروح الإنسانية أن تدعى ملكية كل صفات الروح إذا أرادت الادعاء بأنها قد أخرجت الآلهة من بونقة خيالها؟ ألم يكن الالاهوت أكثر انحطاطاً وعاراً في إنسانية فيورباخ والنوع الإنساني الخير؟ توضح لنا هذه الأسئلة أننا لستا دوماً بقادرين أن نتعرف على أسبابنا التي نقدمها ضد هيغل بين الأسباب التي قدمها من انتصروا عليه.

وأيضاً ما الذي يجب أن نقوله عن التحول الذي حدث في الشعور التاريخي نفسه حين تسبب في مواجهة مع عظمة الإنسانية، لأسبابه الخاصة، عن طريق قلب إنساني للروح الهيغليّة؟ والحق أن انعتاق كتابة التاريخ الألمانيّة، التي فاضت على حقل أوسع من رانكة، والتي حاربها هيغل بلا طائل، لم يكن بوسعها إلا رفض المفاهيم التوجيهية في فلسفة هيغل عن التاريخ، بدءاً من فكرة الحرية حتى فكرة التقدّم، بوصفها إرهاقاً للقبلي في حقل البحث التاريخي. ولم يعد أحد يفهم أو حتى يعي انتباها لمحاججة هيغل في أن المسلمة عند المؤرخ حقيقة عند الفيلسوف. وكلما زاد التاريخ في تجريبته، تناقضت مصداقية التاريخ التأملي. ولكن من لا يرى اليوم كيف تطفح كتابة التاريخ التجريبية «الأفكار»، وهي التي ظنت نفسها براء من التأمل؟ وفي كم من هذه «الأفكار» تتعرف اليوم على نظائر غير معترف بها لشبح هيغل، بدءاً من مفاهيم روح شعب، أو الثقافة، أو العصر⁽¹¹⁾؟

إذا كانت هذه المحاججات المضادة لهيغل لم تعد تتحدث معنا اليوم، إذاً فما الذي يمتلك تلك الواقعية الفكرية التي آل إليها فقدان مصداقية العقيدة الفلسفية عند هيغل؟ يجب أن ننامر بإثارة هذه القضية أمام أنفسنا في قراءة ثانية لنص هيغل تبدو لنا فيها جميع النكالات أخطاء، وجميع التداخلات مظاهر خادعة.

إذا بدأنا من النهاية وعدنا إلى البداية، في قراءة تراجعتية، سنجد شُكنا مستندأً أولياً له في المساواة النهائية بين «المراحل المتعاقبة للتقدّم» والحاضر الأبدى. والخطوة التي لم نعد نستطيع اتخاذها هي تلك الخطوة التي تساوي بين الحاضر الأبدى وقدرة الحاضر الفعلى على الاحتفاظ بالماضي المعروف واستباق المستقبل الذي تشير إليه ميول هذا الماضي. تلغى الفلسفة فكرة التاريخ نفسها حالما يلغي الحاضر، المتساوي بما هو واقعي، اختلافه عن الماضي. وعلى وجه الدقة، يولد الفهم الذاتي الذي يصعب الوعي التاريخي من واقعه هذا الاختلاف التي لا مفرّ منها⁽¹²⁾. وما يبرز لنا هو التداخل

المتبادل لثلاثة أطراف: الروح في ذاتها، والتطور، والاختلاف، وهي باجتماعها تشكل مفهوم «المراحل المتعاقبة للتطور» (*Stufengang der Entwicklung*)

ولكن إن لم تصمد هذه المساواة بين التطور والحاضر، فستتهاوى جميع عمليات المساواة الأخرى في سلسلة الاستجابات. كيف نستطيع أن نجمع - ونؤلف - بين أرواح الأمم المختلفة في روح عالمية مفردة⁽¹³⁾? في الحقيقة، كلما ازداد تفكيرنا في روح الشعب (*Volkgeist*) تناقص تفكيرنا في روح العالم (*Weltgeist*). وهذه فجوة استمرت الرومانسية في توسيعها، مستمدة من المفهوم الهيغلي عن روح العالم (*Weltgeist*) ذريعة قوية للاختلافات. وكيف يمكن أن يبقى الخيط موصولاً مع التحليلات المكرسة لـ«مادة» تحقق الروح، ولا سيما الدولة، التي كان غيابها على المستوى العالمي دافعاً للعبور من فلسفة الحق إلى فلسفة التاريخ؟ في الواقع أن التاريخ المعاصر، بدلاً من أن يملأ هذا الغياب، فقد عمل على تأكيده. ففي القرن العشرين، رأينا كيف أخفق زعم أوروبا في تشمل تاريخ العالم. بل رأينا كيف أخفقت التراثات التي حاولت إدماجها في فكرة هادية واحدة. وماتت المركزية الأوروبية مع انتحار أوروبا السياسي في الحرب العالمية الأولى، والتعزق الأيديولوجي الذي أنتجته «ثورة أكتوبر»، وتراجع أوروبا في المشهد العالمي بالإضافة إلىحقيقة تفكير الاستعمار والتطور المتفاوت - وربما المتخاصم - الذي يقابل بين الأمم الصناعية وبقية أمم العالم. حتى ليبدو لنا الآن وكان هيغل، بقبضه على لحظة أثيرة، على سمة للعصر (*kairos*)، قد كشف أمام ما كان منظورنا وتجربتنا، قلة قليلة من الأوجه الرئيسة التي اصطبغت بالتشتميل من التاريخ الروحي لأوروبا وبينها التاريخية والجغرافية، تلك الأوجه التي أخفقت منذ ذلك الحين. والحقيقة أن ما أخفق هو جوهر ما كان يبحث عنه هيغل ليجعل منه مفهوماً. وهكذا انقلب الاختلاف ضد التطور، مفهوماً بوصفه عملية تقدم (*Stufengang*).

والضحية التالية في سلسلة ردود الفعل هي الكتلة المفهومية التي أعطاها هيغل عنوان «تحقق الروح». هنا أيضاً ما قام به هو ما أخفق. فمن ناحية، لم تعد مصالح الأفراد تبدو لنا موضع إشاع، إذا لم يأخذ هذا الإشاع بالاعتبار الاستهدافات الثانية لأفعالهم، التي تظل مجهلة لديهم. أمام هذا العدد الكبير من الضحايا، وهذا المقدار الكبير من الآلام التي رأيناها، أصبح الانفصام الذي يقدمه هيغل بين العزاء والمصالحة شيئاً لا يحتمل. ومن ناحية أخرى، لم يعد افعال (هوس) رجال التاريخ العظام يبدو لنا قادرًا بذاته على حمل نقل المعنى بأسره، مثل أطلس. وبفضل تراجع التاريخ السياسي، أصبحت القوى المغفلة الكبرى هي التي تستثير بانتباها، وتفتننا، وتقلقنا، أكثر من أقدار رجال من طراز الإسكندر أو قيصر أو نابليون، والتضاحية اللامارادية بانفعالاتهم على مذبح التاريخ. وهكذا تهافت، في الوقت نفسه، جميع المكونات التي تتجمع في مفهوم مكر العقل - المصالح الجزئية، انفعالات رجال التاريخ العظام، مصالح الدولة العليا، روح الشعب، روح العالم - فتبعدوا لنا اليوم وكأنها عضو مبتور من تشميل مستحبيل. وحتى تعبير «مكر العقل» لم يعد يشير فضولنا. بل نجده، على العكس، مصطلحاً بغيضاً، مثل حيلة خاتمة يؤديها ساحر.

وإذا أوغلنا في الرجوع إلى نص هيغل، فإن ما يبدو لنا إشكالياً على درجة عالية هو مشروع تأليف تاريخ فلسطي للعالم يمكن تحديده من خلال مفهوم «تحقق الروح في التاريخ». ومهما كنا قد أسانا فهم مصطلح «الروح» - في ذاته، أو من حيث هو روح الشعوب، أو روح العالم، ومهما أخفقنا في التعرف على الاستهداف المنفرد الذي ينطوي عليه «التحديد المجرد» للعقل في التاريخ، ومهما كان نقدنا جائراً، فإن ما تخلينا عنه هو موقع عمل هيغل نفسه. فنحن لم نعد نبحث عن الأساس الذي يمكن استناداً إليه التفكير بتاريخ العالم بوصفه كلاماً مكملاً، حتى لو كان هذا التحقق أولياً، أو حاضراً ك مجرد بذرة. بل إننا لم نعد واثقين ما إذا كانت فكرة الحرية، أو ينبغي أن

تكون، النقطة المحورية في هذا التحقق، ولاسيما حين نضع التركيز على التحقق السياسي للحرية. وحتى لو اتخدناها دليلاً هادياً لنا، فلسنا بمتأكدين أن تجسدها التاريخية تشكل تقدماً وليس مجرد تطور فرعي ينتصر فيه الاختلاف دائماً على الهوية. وربما لم يكن هناك بين جميع تطلعات الشعوب نحو الحرية أكثر من شابه عائلتي كذلك الذي أراد فتحنطاين أن يضمنه لأقل المفاهيم الفلسفية اعتباراً. وفي الحقيقة، فإن مشروع التشميل يشير إلى الفجوة بين فلسفة هيغل عن التاريخ وأي نموذج لهم، مهما كان نائباً، لفكرة السرد والحبك. وبرغم ما تتطوي عليه فكرة مكر العقل من إغراء، فإنها ليست العبقة *perpetua* التي تضم كل انقلابات التاريخ، لأن تحقيق الحرية لا يمكن اعتباره حبكة كل الحبكات. بعبارة أخرى، إن خروج الهيكلية يعني التخلّي عن محاولة الكشف عن العبقة العليا.

ونحن نفهم الآن فهماً أفضل بأي معنى يمكننا أن نسمى الخروج من الهيكلية حدثاً فكريأً. إذ لا تمسُ هذه الواقعة التاريخي بمعنى كتابة التاريخ، بل تمسُ فهم الشعور التاريخي للذاته، أو فهمه الذاتي. وبهذا المعنى، فهو يدخل في تأويلية الشعور (الوعي) التاريخي. بل إن هذه الواقعة ظاهرة تأويلية بطريقها. والإقرار بأن الفهم الذاتي للشعور (الوعي) التاريخي يمكن أن يتاثر بالأحداث والواقع، بحيث لا نستطيع أن نقرر هل كنا قد أنتجهما أم أنها كانت قد حدثت فحسب، يعني الإقرار بتناهي الفعل الفلسفى الذي يشكل قوام الفهم الذاتي للشعور (الوعي) التاريخي. ويدلُّ هذا التناهي في التأويل على أن كل تفكير في التفكير ليس سوى مسلمات لا يمكن السيطرة عليها، وتصبح بدورها مواقف نبدأ منها التفكير مجدداً، دون أن نتمكن من الإحاطة بها في ذاتها فكريأً. وبالتالي لا بد أن توطننا الجرأة، عند مبارحة الهيكلية، على القول إن التأمل المتفكر بالتاريخ كما حاوله هيغل كان نفسه ظاهرة تأويلية، وإن تكن تفسيرية، تعرضت لوضع التناهي نفسه.

غير أن وصف الهيكلية بكونها واقعة فكرية ناشئة عن تناهي وضع الفهم

الذاتي للشعور (الوعي) التاريخي لا يشكل حجة ضد هيغل. بل يدلُّ فقط على أننا لم نعد قادرين على التفكير بالطريقة نفسها التي كان هيغل يفكر بها، بل بطريقة ما بعد هيغل. إذ لماذا لا يشعر قراء هيغل، الذين سحرتهم قوة فكر هيغل كما حدث معي، ذات يوم، بأن التخلّي عن فلسفته يمثل جرحاً لا يلتئم، وذلك بالضبط على عكس الجراح التي تعتبر الروح المطلقة؟ لابدّ أن نتمنى لهؤلاء القراء، ما لم يقعوا في ضعف الحنين، شجاعة الانخراط في الحداد⁽¹⁴⁾.

الفصل العاشر

نحو تأويلية للشعور التاريخي

هل ما زلنا نستطيع، وقد تركنا هيغل وراءنا، الادعاء أننا نفكـر بالتاريخ وزمانـ التاريخ؟ قد يكون الجواب بالـنفي إذا كان المقصود من فـكرة «الوساطـة الشاملـة» أن تستـفـد حـقلـ الفـكرـ. ولكن يـظلـ هـنـاكـ مـجـالـ لـطـرـيقـ آخـرـ، أـلـاـ وـهـوـ الوـسـاطـةـ المـفـتوـحةـ النـهاـيـةـ، وـالـنـاقـصـةـ، وـغـيرـ الـمـكـتمـلـةـ، أـعـنىـ شـبـكـةـ مـنـظـورـاتـ مـتـقـاطـعـةـ بـيـنـ اـنـتـظـارـ الـمـسـتـقـبـلـ، وـتـلـقـيـ الـمـاضـيـ، وـتـجـربـةـ الـحـاضـرـ، مـنـ دـونـ الإـلـغـاءـ (Aufhebung)ـ فـيـ كـلـيـةـ قـدـ يـطـابـقـ فـيـهاـ الـعـقـلـ التـارـيـخـيـ مـعـ وـاقـعـهـ.

والصفـحـاتـ التـالـيـةـ مـكـرـزـةـ لـاستـكـشـافـ هـذـاـ الطـرـيقـ. وـهـيـ تـبـدـأـ مـنـ قـرـارـ استـراتـيجـيـ مـحدـدـ.

ما دمنـاـ قـدـ تـخلـيـنـاـ عـنـ الـمـواجهـةـ الـمـباـشـرـةـ مـعـ سـؤـالـ الـوـاقـعـ الزـائـلـ فـيـ الـمـاضـيـ، كـمـاـ كـانـ وـاقـعـيـاـ، فـعـلـيـنـاـ أـنـ نـقـلـبـ تـرـتـيبـ الـمـشـكـلـاتـ، وـنـبـدـأـ مـنـ مـشـرـوعـ التـارـيـخـ، مـنـ التـارـيـخـ الـذـيـ عـلـيـنـاـ صـنـعـهـ، بـغـيـةـ إـعادـةـ الـكـشـفـ فـيـهـ عـنـ جـدـلـ الـمـاضـيـ وـالـمـسـتـقـبـلـ وـتـبـادـلـانـهـمـاـ فـيـ الـحـاضـرـ. وـفـيـماـ يـتـعلـقـ بـوـاقـعـيـةـ الـمـاضـيـ، لـاـ يـسـتـطـعـ أـحـدـ، فـيـ تـقـدـيرـيـ، أـنـ يـتـخـطـىـ وـاقـعـيـاـ، عـنـ طـرـيقـ أـيـةـ مـقـارـيـةـ مـبـاشـرـةـ، التـفـاعـلـ السـابـقـ لـلـمـنـظـورـاتـ الـمـتـوـافـقـةـ النـاشـتـةـ عـنـ إـعادـةـ تـحـقـيقـ

المطابق، والتعرف على الآخرية، وافتراض المثلث. فإذا أردنا الذهاب أبعد من ذلك، كان علينا أن نتناول المشكلة من طرفها الآخر، وأن نبسط الفكرة القائلة إن هذه المنظورات المحاطمة تجتمع بعضها في نوع من الوحدة الجمعية، إذا ما جمعنا بينها تحت فكرة تلقي الماضي، مدفوعة إلى فكرة الوجود المتأثر بالماضي. ولا نكتسب هذه الفكرة المعنى والقوة إلا إذا تمت معارضتها بفكرة «صنع» التاريخ لأن الوجود المتأثر هو أيضاً مقوله من مقولات الصناع. وحتى فكرة التراث - التي تنطوي ضمناً على توتر أصيل بين منظور الماضي ومنظور الحاضر، ولذلك يزيد في المسافة الزمانية في نفس الوقت الذي يعبرها - لا تقبل أن يفكر فيها لا وحدها ولا كأولى، برغم حسانتها التوسيطية التي لا تنكر، ما لم يكن عن طريق استهداف التاريخ الذي سيصنع والذي يعيدها إليها. وفي النهاية، ستكتسب فكرة الحاضر التاريخي، التي تبدو لدى المقاربة الأولى في الأقل، وقد أطبيع بها عن وظيفتها الأولى عند أوغسطين وهرسل، ستلتقي على العكس تماماً جديداً من موقعها النهائي في تفاعل المنظورات المتقاطعة. وما من شيء يقول إن الحاضر يُخزل إلى حضور. فلماذا إذا يجب ألا يكون الحاضر، عند الانتقال من المستقبل إلى الماضي، زمان المبادرة، أعني الزمان الذي يستودع فيه وزن التاريخ الذي صنع من قبل، ويُعلّق، ويقاطع، وينتقل فيه الحلم بالتاريخ الذي لم يُصنع بعد إلى قرار مسؤول؟

لذلك في داخل بُعد الفعل (والمعاناة، التي هي النتيجة الالزمة عنه) يستطيع التفكير في التاريخ أن يجمع بين منظوراته، في إطار أفق فكرة وساطة غير مكتملة.

المستقبل وماضيه

الجدوى المباشرة من هذا القلب للاستراتيجية هي أنه يخلص من أكثر التجريدات عناًداً، وهو الذي كانت محاولاتنا الإحاطة بواقعية الماضي تعاني منه، أعني تجريد الماضي بوصفه ماضياً. وهذا التجريد هو نتيجة نسيان

التفاعل المعقّد للدلالات التي تطرأ بين توقعاتنا الموجهة نحو المستقبل وتأويلاتنا المتوجهة نحو الماضي.

ولمحاربة هذا التسیان أقترح أن نبني كدليل لنا في التحليلات التالية الاستقطاب الذي قدمه رینهارت کوسیلک بين مقولتي «فضاء التجربة» و«افق التوقع»⁽¹⁾.

ويبدو لي أن اختبار هذين الاصطلاحين اختيار حكيم وذو فائدة توضيحية، ولا سيما فيما يتعلق بتأويلية الزمان التاريخي. ولكن لماذا نتحدث عن فضاء التجربة ولا نتحدث عن بقاء الماضي في الحاضر، حتى لو كانت هاتان الفكريتا مترابطتين⁽²⁾? السبب الأول، أن الكلمة الألمانية (*Erfahrung*) (التجربة) تنطوي على مدى من الدلالات جدير باللاحظة. وسواء أتعلقت القضية بتجربة خاصة، أو تجربة نقلتها الأجيال السابقة، أو المؤسسات الحالية، فهي دائمًا قضية شيء ما غريب يتم التغلب عليه، أو اكتساب ما يتحول إلى عرف أو ملامة (*habitus*)⁽³⁾. والشيء الثاني، يشير مصطلح «فضاء» فكرة اجتياز عوائق ممكنة مختلفة باتباع عدد كبير من خطوط السير، وفي المقدمة منها فكرة بنية متناضدة تجمعت وكأنها كوم من قصاصات الورق، وهي فكرة تبتعد بنفسها عن فكرة الماضي الذي تجمع وكأنه ترتيب زمني بسيط.

وليس هناك اختيار أفضل من تعبير «افق التوقع»، والسبب الأول أن مصطلح «التوقع» واسع بما يكفي ليشمل الرجاء والخوف، وما هو مرغوب فيه وما هو منتظر، والانهمام، والحسابات العقلية والفضول - أي بوجيز العبارة، كل مظهر خاص أو عام موجه نحو المستقبل. وحول علاقة التجربة بالحاضر، فإن التوقع المتعلق بالمستقبل مسجل في الحاضر. فهو المستقبل يصير حاضرًا، وقد أتجه إلى ما ليس - بعد. وإذا ما تحدثنا هنا عن أفق لا عن فضاء، فذلك للإشارة إلى قوة البسط والتتجاوز الملحقة بالتوقع. بهذه الطريقة، يُفهم غياب التناظر بين فضاء التجربة وأفق التوقع. وتعني هذه المقابلة بين الاجتماع والبسط أن التجربة تمثل نحو الاندماج، وأن التوقع

يُمْيل نحو تشتت المنظورات (Gehegte Erwartung sind überholbar,gemachte Erfahrungen werden gesammelt) المهدبة، أما التجارب التي اكتسبها المرء فتجمع «مستقبلات ماضية، ص273). بهذا المعنى، لا يمكن اشتراق التوقع من التجربة. «عبارة أخرى، إن فضاء التجربة السابق الوجود لا يكفي لتحديد أفق التوقع» (ص275). وبالعكس، مما لا يثير العجب أن زاد التجربة خفيف الوزن، وليس بمستطاعه سوى ذلك. ومن هنا لا تنحصر أهمية فضاء التجربة وأفق التوقع في أنهما يقنان على طرفي نقیض من بعضهما، بل يشترط كل منهما الآخر تبادلًا: «هذه هي البنية الزمانية للتجربة ولا يمكن مراكمتها من دون توقع متراجع» (المصدر نفسه).

و قبل استكناه كل تعبير من هذه التعبيرات، من المهم أولاً أن نستذكر، بهداية كوسيليك، بعض التغيرات الأساسية التي أثرت في مفردات التاريخ خلال النصف الثاني من القرن الثامن عشر في ألمانيا. ولاحقًا ستكون المعاني الجديدة، التي غالباً ما تُسبّب للكلمات القديمة، ذات جدوى في تحديد صياغة العمق في التجربة التاريخية الجديدة التي تشير إليها علاقة جديدة بين فضاء التجربة وأفق التوقع.

إذاً، تقف الكلمة (Geschichte) (التاريخ) في مركز الشبكة المفهومية في الحركة. على سبيل المثال، نرى في الألمانية أن الكلمة (Historie) (التاريخ) تفسح المجال لكلمة (Geschichte) بمعنى مزدوج يشمل وقوع متواتلة من الأحداث، وربط هذه الأحداث التي تم القيام أو المرور بها، أي بعبارة أخرى بالمعنى المزدوج للتاريخ الفعلي أو التاريخ المروي. إذ تدل الكلمة (Geschichte) بالضبط على العلاقة بين سلسلة الأحداث وسلسلة المرويات والحكايات. وفي التاريخ من حيث هو سرد، يأتي التاريخ بوصفه حدثاً ليعرف نفسه، على حد صياغة درويßen⁽⁴⁾. مع ذلك، كان من الضروري، لتحقيق هذا التقارب في المعنى، أن يجتمع هذان المعنيان في وحدة كلٍّ

شامل. فموضوع الحديث هو مساق مفرد من الأحداث، في تلاميذه الكلبي، في تاريخ يرتفع هو نفسه إلى مرتبة مفرد جماعي. يقول درويسن إن التاريخ يمكن وراء التوارييخ. ومن هنا فصاعداً يمكن استخدام كلمة تاريخ دون تتمة مضاف. يصبح «تاريخ..» بلا إضافة *tout court*. على صعيد السرد، يقدم هذا التاريخ الوحدة الملحمية التي تتجاوب مع «الملحمة» الوحيدة التي تكتبها الكائنات الإنسانية⁽⁵⁾. غير أن من الضروري لمجموع التوارييخ الفردية، لكي تصير تاريخاً، أن يتحول التاريخ نفسه إلى تاريخ عالمي (*Weltgeschichte*)، ويصبح وبالتالي نظاماً متماسكاً، لا تجتمعياً كميأً. وفي المقابل، يمكن للوحدة الملحمية أن تنقل للغة جمعاً من الأحداث نفسها، وتلاميضاً فيما بينها، يضفي على الأحداث ملحمتها الخاصة. وما اكتشفه المؤرخون الذين عاصروا الرومانسية الفلسفية كان أكثر من مجرد صورة من صور التماسك الداخلي، إذ كان القوة (*Macht*) التي حضرت التاريخ وفق خطة سرية قليلاً أو كثيراً، برغم أنها تركت الناس جميعاً مسؤولين عن انباتها. ولهذا السبب اندفعت مصطلحات مفردة جماعية أخرى زرافات إلى جانب التاريخ: الحرية، العدالة، التقدم، الثورة. بهذا المعنى، كانت «الثورة» تؤدي وظيفة كشف عن عملية سابقة سرّعت من خططها في الوقت نفسه.

وما من شك في أن فكرة التقدم هي التي كانت تؤدي وظيفة رابطة بين هذين المعنيين الإيحائيين للتاريخ. فإذا كان التاريخ الفعلي يتبع مساقاً معقولاً، إذا فقد يدعى السرد الذي نكتوه عنه تساويه مع هذا المعنى، الذي هو معنى التاريخ نفسه. وهذا هو السبب في كون انباث مفهوم التاريخ بوصفه مفرداً جماعياً، هو أحد شروط تكوين فكرة التاريخ الكلبي، الذي تأملنا فيه من قبل في الفصل السابق. ولن أعود مرة أخرى إلى تناول إشكالية التشمل أو الوساطة الشاملة التي تم تطعيمها بمعرفة التاريخ من حيث هو كلُّ فريد. بل سأعود بدلاً من ذلك إلى سمتين يمتاز بهما هذا المفرد الجماعي تتسبيان بإحداث تنوع دال في علاقة المستقبل بالماضي.

تبرز ثلاث موضوعات من بين تحليلات كوسيلك الدلالية الحذرة. الأولى هي الاعتقاد بأن للعصر الحاضر منظوراً جديداً عن المستقبل ليس له سابقة. الثانية هي الاعتقاد بأن التغيرات نحو الأفضل تتسارع خطأها. والثالثة هي الاعتقاد بأن الكائنات الإنسانية تزداد قدرتها باستمرار على صنع تاريخها الخاص. والزمان الجديد، وتسارع خطى التقدم، وتيسير التاريخ هي الموضوعات الثلاث التي أسهمت في بسط أفق جديد للتوقع نقل عن طريق نوع من الأثر الالتفافي في فضاء التجربة الذي تودع فيه مكتسبات الماضي.

1. إن فكرة زمان جديد مسجلة في التعبير الألماني (*neue Zeit*) التي سبقت بقرن من الزمان مصطلح (*Neuzeit*)، وهو المصطلح الذي كان منذ عام 1870 يستعمل للإشارة إلى الأزمة الحديثة. وبينما هذا التعبير الأخير، إذا ما فصل عن سياق تشكيله الدلالي، أنه ينبع فقط من مفردات التحقيق الزمني، الذي يعود هو نفسه إلى التصنيف القديم للعصور من خلال استعمالها المعادن، أو نوع قوانينها أو فضائلها، أو من خلال الرؤية القيامية لتعاقب الإمبراطوريات، التي حظيت بتصویر مؤثر في «سفر دانيال». كما تستطيع أن تميز في هذه الفكرة عن الزمان الجديد أثراً من إعادة صياغة مصطلح «العصور الوسطى»، الذي لم يعد منذ عصر النهضة والإصلاح يصح على كلية الزمان الممتدة بين الظهور (ميلاد المسيح) وعودة المسيح في آخر الأزمة، بل يأتي ليدلّ على فترة ماضية ومحددة. والتاريخ المفهومي بالضبط هو الذي يعطينا مفتاحاً لسبب رفض العصور الوسطى، واعتبارها ماضياً شبيحاً. فلم يفرض تعبير (*Neuzeit*) نفسه بالمعنى المبتدل فقط، أي أن تكون كل لحظة لحظة جديدة، بل صار يفرض نفسه بمعنى نوعية زمان جديد بدأ يأتي إلى النور، نابعاً من علاقة جديدة بالمستقبل. ومن الجدير باللاحظة الخاصة أن الزمان نفسه ينبغي أن يعلن عنه بوصفه جديداً. إذ لم يعد الزمان صورة حيادية من صور التاريخ، بل هو قوته أيضاً⁽⁶⁾. ولم تعد «القرون» نفسها تدل على وحدات كرونولوجية ترتيبية، بل على «حقب». ولنست

فكرة «روح العصر» (Zeitgeist) ببعيدة عنها، حيث يمتاز كل عصر بالوحدة، وبعدم إمكان قلب توالي مراحله مع مدار التقدم. من هنا سيمتم إدراك الحاضر بوصفه زماناً انتقالياً بين ظلال الماضي ونور المستقبل. ولن يفسر هذا التغير الدلالي إلا تغيير في العلاقة بين أفق التوقع وفضاء التجربة. وخارج هذه العلاقة يظل الحاضر استغلاقاً لا يفك. إذ ينبع معنى جدته من الكيفية التي يعكس بها نور المستقبل المتوقع. ولا يكون الحاضر جديداً، بالمعنى القوي للكلمة، إلا بقدر ما نعتقد أنه «يفتح» أزمنة جديدة⁽⁷⁾

2. هناك إذاً زمان جديد، وبالتالي زمن متتسارع أيضاً. ويبدو أن موضوعة التسارع ترتبط ارتباطاً قوياً بفكرة التقدم. فلأن التقدم متتسارع خطأه، نتعرف على تحسن الشرط الإنساني. وبالتالي، يتقلص فضاء التجربة بشكل ملحوظ، تحت أعباء مكتسبات التراث، فتذوي سلطة هذه المكتسبات⁽⁸⁾. وعن طريق التباين مع هذا التسارع المفترض، الذي يمثل استجابة، يمكن التنديد بالرجعية والتخلّف والبقاء في الماضي. وجميع هذه التعبيرات التي ما زالت تحتلّ مكانتها في اللغة المعاصرة وتُفضّي ثمرة درامية مثيرة على الإيمان بتتسارع الزمان، إذ إن مثل هذا التسارع يظل تحت وطأة التهديد الدائم بعودة وحش الرجعية (هيدرا) ذي الرؤوس السبعة، وهو ما يمنع فردوس المستقبل المتوقع طابع «مستقبل بلا مستقبل» (ص18)، ويشكل هذا المعادل للامتناهي السيء عند هيغل. ولا شك أن معنى هذا الاقتران بين جدة الأزمنة الحديثة وتسارع التقدم هو الذي يسمح لكلمة (revolution)^(*) التي بقيت سابقاً تدلّ على دوران النجوم، كما نرى في عمل كوبيرنيكوس الشهير عام 1543 (De revolutionibus orbium caelestium) (حول دورات المدارات السماوية) – لأن تدلّ على شيء غير الانقلابات المفاجئة الموجعة للبشر، سواء أكانت تشير إلى منعطفات ظرفية نموذجية في الحظ، أو الانقلابات والتتجددات الحزينة.

(*) تعني كلمة (revolution) دوران النجوم كما تعني الثورة- المترجم.

ونحن نسمى الآن بالثورات (revolution) تلك الانتفاضات التي لا نستطيع أن نصنفها على أنها حروب أهلية، لكنها تشهد من خلال الطريقة التي تندلع بها فجأة على ثورة عامة دخلها العالم المتمدن. وهذا هو ما ينبغي تسريعه وما ينبغي تنظيم مساقه. بعبارة أخرى، تحمل كلمة (revolution) الآن شهادة على افتتاح أفق جديد للتوقع.

3. إن كون التاريخ شيء يجب أن يصنع، وأن بالإمكان صنعه، يشكل المكون الثالث لما يسميه كوسيليك بـ«لتزمين التاريخ». وهو شيء واضح أصلاً في موضوعة التسارع ونتيجته المتمثلة في الثورة. ونحن نتذكر تعليق كانط في «الصراع بين الكلمات» عن النبي الذي يعلن نبوءاته، ثم يتحقق بنفسه الأحداث التي يتنبأ بها. بهذا المعنى، إذا كان هناك مستقبل جيد تفتح به أزمنتنا الجديدة، فيمكن أن تخضعه لخططنا، فنحن نستطيع أن نصنع التاريخ. وإذا كان بالإمكان تسريع التقدم، فذلك لأننا نستطيع تسريع مساقه وأن نناضل ضد ما يؤخره، الرجعية والبقاءات المضرة⁽⁹⁾. وفكرة أن التاريخ خاضع لفعل الإنسان هي الفكرة الأحدث - أو كما سأعبر عنها لاحقاً - الأكثر هشاشة من الأفكار الثلاث التي تشير إلى الطريقة الجديدة في إدراك أفق التوقع. إن جهوزية التاريخ التي كانت أمراً إلزامياً تحولت إلى أمر اختياري بل إلى إشارة مستقبلية. وقد سهل إلحاح المفكرين المرتبطين بكانط، وكذلك كانط نفسه، من أمر هذا التغير في المعنى، في فرز «الإشارات» التي تبيح لنا منذ الآن التأكد من صحة نداء المهمة وتشجيع جهودنا في الحاضر. وهذه الطريقة في تسويف واجب ما بياضح به تنفيذه هي سمة مميزة كلياً لبلاغة التقدم، التي تمثل لها عبارة «صنع التاريخ» أقصى نقطة ترنو إليها. تصبح الإنسانية موضوعها الخاص عند الحديث عن نفسها. وهكذا يتطابق السرد وما يسرده، أو الحكاية والمحكي، ويتطابق التعبيران «صنع التاريخ» و« فعل حكايات التاريخ». وبذلك بات السرد والصنع وجهين لعملية واحدة⁽¹⁰⁾.

لقد تأولنا الجدل بين أفق التوقع وفضاء التجربة بمتابعة دليل المواضيع

الثلاثة *topoi*: الأزمنة الجديدة، وتسارع التاريخ، وسيطرة التاريخ، التي تسم فلسفة التنوير على نطاق واسع. ولكن يبدو أن من الصعب فصل المناقشة المتعلقة بمكونات الفكر التاريخي عن الاعتبار التاريخي المتعلق بنشوء مواضيع جزئية وسقوطها. وهكذا ينشأ السؤال عن مقدار اعتماد المقولات الأساسية في أفق التوقع وفضاء التجربة على هذه المواضيع، التي وضعها فلاسفة التنوير، وكانت وسيلة لتوضيحها. ونحن لا نستطيع تحاشي هذه المعضلة. فلنبدأ إذا بالحديث عن أقولها عند نهاية القرن العشرين.

تبعد لنا فكرة زمان جديد موضع شبهة بطرق كثيرة. إذ تظهر لنا في المقام الأول مرتبطة بوهم الأصل⁽¹¹⁾. غير أن التناقضات بين الإيقاعات الزمنية في مختلف مكونات الظاهرة الاجتماعية الشاملة يجعل من الصعب أن نسم حقبة بأسرها بكونها انقطاعاً وأصلاً في الوقت نفسه. لقد كان غاليليو، عند هوسرل في كتابه «الأزنة» أصلاً مثل هذا، يعلو على كل مقارنة مع الثورة الفرنسية، لأن هوسرل كان يقتصر في تأمله على معركة بين عمالقة، بين نزعة المتعالي والموضوعية. بل ما برحت، وعلى نحو أكثر جدية، منذ أن أعاد أدورنو وهرركهaimer تأويل فلسفة التنوير، نشكك في كون هذه الحقبة فجراً في التقدم في الوجود الذيحظى بالاحتفاء والتغني. وببداية حكم العقل الأدواتي، والقوة التي أعطيت لعقلنة إحكام القبضة على الدول باسم العالمية، وقمع الاختلافات باسم هذه الدعاوى البروميثوسية كل ذلك علامات ووصمات، يراها الجميع، على تلك الأزمنة الواعدة بالتحرير بطرق كثيرة.

ونحن، فيما يتعلق بتسريع مسيرة التقدم، لم يعد بمستطاعنا الإيمان به، حتى وإن تحدثنا عن حق حول التسارع في التبدلات التاريخية. غير أن ما نشك به واقعياً هو فكرة أن الزمان الذي يفصلنا عن الأيام الفضلى بدأت تتقلص. ويتحدث كثير من الكوارث والاضطرابات ضدّ هذا. ويؤكد كوسيليك نفسه أن العصر الحديث لا يتسم فقط بتقليلص فضاء التجربة، التي تجعل

الماضي يبدو أكثر نأيًّا مما كان يجعلها إياه يبدو أكثر مضيًّا من ذي قبل، بل يشم أيضاً بتزايده الفجوة بين فضاء تجربتنا وأفق توقعنا. ألا نرى حلمنا بانسانية متصالحة ينسحب إلى مستقبل أكثر نأيًّا، بل إلى حلم يعزُّ تحقيقه؟ لقد انقلبت المهمة التي توجه سير رحلة أسلافنا وتسند خطأهم إلى يوتوبيا، أو بالأحرى إلى «يوكرانيا»^(*)، حيث ينسحب أفق توقعنا منا بأسرع مما تقدم نحوه. وحين لا يتمكّن توقعنا من أن يستند إلى مستقبل محدد، واضح المعالم والخطى، فإن حاضرنا يجد نفسه ممزقاً بين أفقين هاربين، أفق الماضي المتخطى وأفق غاية نهاية ليس لها من تسمية قبل أخيرة واضحة، وحين يتعرّق الحاضر في داخل نفسه، يرى نفسه في «أزمة»، وهذا كما سأبین فيما بعد هو أحد المعاني الأساسية في حاضرنا.

ولا شك أن الموضعية الثالثة من بين مواضع العدائة الثلاث، هي التي تبدو لنا أكثر تعرضاً للنقد، وأكثرها خطراً بطرق كثيرة. أولاً لأن نظرية التاريخ ونظرية الفعل، كما أسلفت القول عدداً من المرات، لن يتطابقا أبداً، بسبب الآثار السيئة الناشئة عن أفضل مشاريعنا فهماً وأكثر آثارنا قيمة. فما يحدث دائمًا شيء آخر غير ما توقعناه. وحتى توقعنا تغيير بطرق كثيرة لا يمكن التنبؤ بها. على سبيل المثال، لم يعد من المؤكد أن الحرية، بمعنى تأسيس المجتمع المدني ودولة القانون، هي الرجاء الوحيد أو التوقع الأساسي لجزء كبير من الإنسانية. وفوق كل شيء، ينكشف سقوط موضوعة السيطرة على التاريخ حتى على المستوى الذي يطالب فيها، مستوى الإنسانية مأخذة بمعنى الفاعل الوحيد لتاريخها الخاص. وعند منح الإنسانية قوة إنتاج نفسها، ينسى مطلقو هذه الدعوى واحداً من القيود التي تؤثر في مصير الجماعات التاريخية الكبرى، بقدر ما يؤثر في مصير الأفراد – بالإضافة إلى النتائج العرضية غير المقصودة التي يجلبها معه الفعل، ولا يحدث مثل هذا

(*) الزمان الفاضل الذي لا وجود له.

ال فعل إلا في ظروف لم يتوجهها هو نفسه. وقد عرف ماركس ، الذي كان في الحقيقة أحد المنادين بهذه الم موضوعة ، ذلك حين كتب في عمله عن الثامن عشر من برومير لويس - نابليون بونابرت قائلاً «إن الناس يصنعون تاريخهم الخاص ، ولكن ليس كما يشاورون. وهم لا يختارون لأنفسهم ، بل عليهم أن يعملوا ضمن الظروف التي تتوفر أمامهم ، وعليهم أن يطوعوا المادة التي وصلتهم من الماضي»⁽¹²⁾.

موضوعة السيطرة على التاريخ إذاً تعتمد على سوء فهم أساسى لأحد جوانب التفكير في التاريخ ، ستتناوله فيما بعد ، وهو تحديدًا حقيقة أنها تتأثر بالتاريخ ، وأننا نؤثر في أنفسنا بالتاريخ الذي نصنعه. وهذه الرابطة ، على وجه التحديد ، بين الفعل التاريخي والماضي المتعلق ، الذي لم نصنعه نحن ، هي التي تصنون العلاقة الجدلية بين أفق توقعنا وفضاء تجربتنا⁽¹³⁾.

يبقى صحيحاً أن هذه الانتقادات لها علاقة بمواقفينا الثلاثة ، وأن مقولتي أفق التوقع وفضاء التجربة أكثر أهمية من الم موضوعات التي تضر بها فلسفة التنوير أمثلة ، حتى وإن كان علينا أن نعترف أن هذه الفلسفة بالذات هي التي تتبع لنا أن نعي بها أنها نعيش في اللحظة التي أصبح اختلافها عنها نفسه حدثاً تاريخياً مهماً.

يبدو لي أن هناك ثلث حجج تتكلّم لصالح عالمية من نوع ما لهاتين المقولتين.

الأولى ، عند الرجوع للتعرifات التي اقترحتها حين قدمتها ، سأقول إن هاتين المقولتين تظهران على مستوى مقولاتي أعلى من الم موضوعات المتخلية ، سواء أتعلق الأمر بالم موضوعات التي أطاح بها عصر التنوير (يوم الحساب في الآخرة ، تاريخ الحياة الكبير) أو التي أقامها. ولكرسيك الحق تماماً في اعتبارها مقولات ميتا - تاريخية شارحة ، قابلة للتطبيق على مستوى أثربولوجيا فلسفية. بهذا المعنى ، تتحكم هاتان المقولتان بجميع الطرق التي في ضوئها فكرت الإنسانية في كل عصر بوجودها من خلال مفردات التاريخ

- سواء أكان تاريخاً مصنوعاً أو منظوفاً أو مكتوباً⁽¹⁴⁾. بهذا المعنى يمكننا أن نطبق عليها تعابير شروط الوجود التي تسمها متعالين. فهـما تنتهيان إلى الفكر التاريخي بالمعنى الذي اقترحناه في مقدمة هذا الفصل، إذ إنـهما تحولان مباشرة إلى موضوعات الزمن التاريخي بل بالأحرى «زمانية التاريخ».

وهـناك سبـب ثانٍ لاعتبار هـاتين المقولتين عن أفق التوقع وفضاء التجربة متعالـيين أصـيلـين في خـدمة التـفـكر في التـارـيخ، يـكـمنـ فيـ تنـوعـ الأمـثلـةـ التيـ تـفـتـرـبـهاـ فيـ مـخـلـفـ الأـزـمـنـةـ. وـيـتـضـمـنـ وـضـعـهـماـ التـارـيـخـيـ الشـارـحـ أـنـهـماـ تـفـعـانـ كـمـؤـشـراتـ فـيـماـ يـتـعـلـقـ بـالـتـنـوـعـاتـ الـتـيـ تـؤـثـرـ فـيـ تـزـمـينـ التـارـيـخـ وـتـحـقـيقـهـ. وـمـنـ هـذـهـ النـاحـيـةـ، فـإـنـ الـعـلـاقـةـ بـيـنـ أـفـقـ التـوقـعـ وـفـضـاءـ التـجـربـةـ هيـ نـفـسـهـاـ عـلـاقـةـ مـتـنـوـعـةـ. وـلـأـنـ هـاتـيـنـ المـقـولـيـنـ مـتـعـالـيـتـيـنـ، فـهـمـاـ تـهـبـيـانـ إـمـكـانـيـةـ وـجـودـ تـارـيـخـ مـفـهـومـيـ للـتـنـوـعـاتـ فـيـ مـحـتـواـهـاـ. وـمـنـ هـذـهـ النـاحـيـةـ، لـاـ يـمـكـنـ رـصـدـ الـاـخـلـافـ بـيـنـ أـفـقـ التـوقـعـ وـفـضـاءـ التـجـربـةـ مـاـ لـمـ يـتـغـيـرـ. وـلـذـلـكـ إـذـاـ كـانـ فـكـرـ عـصـرـ التـنـوـيرـ قـدـ حـظـيـ بـعـضـ الـأـفـضـلـيـةـ فـيـ نقـاشـنـاـ، فـذـلـكـ لـأـنـ التـنـوعـ الـذـيـ جـلـبـهـ فـيـ عـلـاقـةـ فـضـاءـ التـجـربـةـ بـأـفـقـ التـوقـعـ كـانـ بـالـغـ الـوـضـوحـ بـحـيثـ أـمـكـنـ استـخـدـامـهـ كـكاـشـفـ لـلـمـقـولـاتـ الـتـيـ نـسـطـطـيـعـ بـهـاـ أـنـ فـكـرـ بـهـذاـ التـنـوعـ. وـهـنـاكـ نـتـيـجـةـ لـازـمـةـ مـهـمـةـ لـهـذـاـ. حـيـنـ يـصـفـ التـارـيـخـ الـمـفـهـومـيـ مواـضـيـعـ الـحـدـاثـةـ بـأنـهاـ تـنـوعـ فـيـ الـعـلـاقـةـ بـيـنـ فـضـاءـ التـجـربـةـ وـأـفـقـ التـوقـعـ، فـإـنـهـ يـسـهـمـ فـيـ إـضـفـاءـ النـسـبـيـةـ عـلـىـ هـذـهـ الـمـوـاضـيـعـ. فـهـاـ نـحـنـ فـادـرـوـنـ الـآنـ عـلـىـ وـضـعـهـاـ فـيـ فـضـاءـ التـفـكـيرـ نـفـسـهـ الـذـيـ سـادـ الـأـخـرـوـيـاتـ السـيـاسـيـةـ حـتـىـ الـقـرـنـ السـادـسـ عـشـرـ، أـوـ الـنـظـرـةـ السـيـاسـيـةـ الـتـيـ تـحـكـمـهـاـ الـعـلـاقـةـ بـيـنـ الـفـضـيـلـةـ وـالـحـظـ، أـوـ مـنـ خـلـالـ مـوـضـوـعـةـ درـوـسـ التـارـيـخـ وـعـبـرـهـ. بـهـذـاـ الـمـعـنـيـ، تـعـطـيـنـاـ صـيـاغـةـ مـفـهـومـيـ أـفـقـ التـوقـعـ وـفـضـاءـ التـجـربـةـ الـوـسـيـلـةـ لـفـهـمـ انـحلـلـ مـوـضـوـعـةـ التـقـدـمـ كـتـنـوعـ مـقـبـولـ بـهـذـهـ الـعـلـاقـةـ نـفـسـهـاـ بـيـنـ أـفـقـ التـوقـعـ وـفـضـاءـ التـغـيـرـ.

خـتـاماـ، وـهـذـاـ مـاـ سـيـكـونـ حـجـيـيـ الثـالـثـةـ، أـرـيدـ أـنـ أـقـولـ إـنـ الطـمـوـحـ الـعـالـمـيـ لـهـاتـيـنـ المـقـولـيـنـ التـارـيـخـيـتـيـنـ الشـارـحـتـيـنـ يـتـأـكـدـ مـنـ خـلـالـ الـمـضـامـيـنـ الـأـخـلـاقـيـةـ

والسياسية الدائمة لهاتين المقولتين في الفكر. وحين نقول ذلك فنحن لا ننزلق من إشكالية المقولات المتعالية للفكر التاريخي إلى إشكالية السياسة. وأنا أتفق مع كارل - أوتو آبل ويورغن هابرمانس حول الوحدة الضمنية لهاتين المقولتين. إذ يمكنأخذ الحداثة نفسها، برغم تقهقر تعبيراتها الخاصة، بوصفها «مشروعًا ناقصا»⁽¹⁵⁾. ومن ناحية أخرى، فإن هذا المشروع نفسه يتطلب إضفاء المشروعية على المحاججة التي تتبع من نوع من الحقيقة التي تدعى بها الممارسة بشكل عام والسياسة بشكل خاص⁽¹⁶⁾. ووحدة هاتين الإشكاليتين هي التي تحدد العقل العملي بما هو كذلك⁽¹⁷⁾. ولا يتأكد الطموح العالمي لهذه المقولات التاريخية الشارحة للفكر التاريخي إلا في ظل مثل هذا العقل العملي. وبشكل وصفها دائمًا جزءاً لا يتجزأ من توجيهها ومعيارتها. ولذلك لو أقررنا أنه لا وجود لتاريخ لا يتشكل من خلال تجارب وتوقعات كائنات إنسانية تفعل وتعاني، أو أن هاتين المقولتين هما اللتان تثيران موضوعة الزمان التاريخي، فإنما يعني ضمناً أن التوتر بين أفق التوقع وفضاء التجربة لا بد من صونه والإبقاء عليه، إذا ما أردنا وجود تاريخ من نوع ما.

تؤكد ذلك التحولات في العلاقات التي يصفها كوسيلك. وإذا صحت أن الاعتقاد بزمان جديد أسهم في تصنيف فضاء تجربتنا، بل حتى في رفض الماضي بوصفه ظلمات أُسْدِلَّ عليها ستار النسيان - كما هو الحال في ظلامية القرون الوسطى!! - في حين كان أفق توقعنا يميل للانسحاب إلى مستقبل أكثر نأيًّا وأكثر إبهاماً، فقد نسأل ما إذا كان هذا التوتر بين التوقع والتجربة لم يبدأ بالتعرف للتهديد منذ اليوم الذي تم التعرف فيه عليه لأول مرة. يمكن تفسير هذه المفارقة بسهولة. فإذا لم تدرك جدة الزمن الجديد (Neuzeit) إلا بفضل الاختلاف المتنامي بين التجربة والتوقعات - أي بعبارة أخرى، إذا كان الاعتقاد في الأزمنة الجديدة يستند إلى توقعات تناهى بنفسها عن التجربة القبلية كلها - إذاً فلن يمكن التعرف على التوتر بين التجربة والتوقع إلا في اللحظة التي تكشف فيها نقطة الانقطاع للبصر. وفكرة التقدم التي لا تزال

تقرن الماضي بمستقبل أفضل، يستحثته تسارع التاريخ، تمبل إلى إفصاح المجال لفكرة اليوتوبيا، حالما تفقد آمال الإنسانية مراسيها في التجربة المكتسبة، وتشترع على مستقبل غير مسبوق. ومع مثل هذه اليوتوبيات، يصير التوتر انشقاقاً⁽¹⁸⁾.

هكذا يتضاع المضمون الأخلاقي والسياسي الدائم لهاتين المقولتين التاريخيختين الشارحتين *metahistorical* عن التجربة والتوقع. إذ تكمن مهمتهما في الحيلولة دون أن يتحول التوتر بين هذين القطبين الفكريين عن التاريخ إلى انشقاق. وليس هنا موضع إضافة هذه المهمة بمزيد من التفصيل، ولذلك سأكتفي بأمرین مهمین.

من ناحية، يجب أن نقاوم إغراء التوقعات اليوتوبية الخالصة. إذ من شأنها أن تبئ فينا اليأس من كل فعل، فهي بافتقارها إلى الرسو في التجربة، غير قادرة على صياغة مسلك عملي يتجه نحو النماذج التي تصفها في «أين آخر»⁽¹⁹⁾. يجب تحديد توقعاتنا، وبالتالي جعلها متناهية ومتواضعة نسبياً، إذا أريد لها أن تكون مبعث تعهدات مسؤولة. ويجب ألا ندع أنق توقعنا يجري منفلتاً منا. يجب أن نربطه بالحاضر عن طريق سلسلة من المشاريع الوسيطة التي تتصرف وفقها. ويعيدنا هذا الالتزام، في الواقع، مرة أخرى من هيغل إلى كانط، بالأسلوب الكانتي ما بعد الهيغلي الذي أحبه. فأنا أصرّ مثل كانط أن كل توقع ينبغي أن يكون أملاً للإنسانية بأسرها، وأن الإنسانية ليست نوعاً واحداً إلا بقدر ما يكون لها تاريخ واحد، وبالتبادل، ولكي تحوز الإنسانية مثل هذا التاريخ، لا بد أن تكون الإنسانية بأسرها موضوعة من حيث هي مفرد جمعي. بالطبع ليس من المؤكد أننا نستطيع اليوم أن نماهي مهامه خالصة وبسيطة هذه المهمة ببناء «مجتمع مدنى كلى تتم إداره شؤونه بما ينسجم مع الحق». فقد ظهرت حقوق اجتماعية كثيرة جداً في العالم وستستمر بالظهور. ولاشك أن حق الاختلاف يشكل بلا توقف كفة مقابلة لموازنة تهديدات القمع التي ترتبط بفكرة تاريخ كلى نفسها، إذا ما اختلط تحقق هذا التاريخ بسطوة مجتمع واحد أو عدد

صغير من المجتمعات المهيمنة. مع ذلك، وفي المقابل، فقد علمنا التاريخ الحديث للطغيان والتزييف والاستبداد والقمع في جميع صوره أننا لا نستطيع أن نضفي اسم «الحق» على الحقوق الاجتماعية ولا حق الاختلاف، كما نعرفه اليوم، دون تحقق فوري لدولة القانون حيث يبقى الأفراد والجماعات غير التابعة لدولة هم الموضوعات النهاية لهذه الحقوق. بهذا المعنى، فإن المهمة التي حددها سابقاً، أعني ما يسميه كانتيل «بقابلية تجميع الناس غير الاجتماعية» التي تستدعي منها حلاً، لم يتم تخطيها حتى اليوم. إذ لم يتم إحرازها وتحقيقها، هذا إن لم تخفي عن الأنظار، وقد انحرفت، أو جعلت أضحوكة للسخرية منها.

ومن ناحية أخرى، يجب أن نقاوم أيضاً أي تضييق لفضاء التجربة. وللقيام بذلك يجب أن نحارب الميل إلى النظر نحو الماضي فقط من زاوية ما تم وانقضى، والماضي الذي لا يتغير. علينا أن نعيد فتح الماضي، وأن نبعث إمكانيات المجهضة والمبتورة، بل حتى الذبيحة. باختصار، حين تواجه الرأي القائل إن المستقبل مفتوح وعرضي من كل ناحية، لكن الماضي مغلق وضروري على نحو كامل، علينا أن نجعل توقعاتنا أكثر تحديداً وتجرتنا أقل تحديداً. لأن هذين هما وجهان لمهمة واحدة بعينها، ولا يمكن إلا للتوقعات المحددة أن يكون لها أثر ارتجاعي على الماضي بالكشف عنه بوصفه تراثاً حياً. وبهذه الطريقة يدعونا تأملنا النقدي في المستقبل لإكماله بتأمل مشابه في الماضي.

التاثير بالماضي

يدعونا مقتراح «صنع التاريخ» إلى اتخاذ خطوة رجوعاً من المستقبل نحو الماضي. ولقد قلنا مع ماركس إن الإنسانية لا تصنع تاريخها إلا في ظروف لم تكن من صنعها. وهكذا تصير فكرة الظروف مؤشراً على علاقة مقلوبة بالتاريخ. فنحن فاعلو التاريخ بقدر ما نعاني منه ونتفعل به أيضاً. وضحايا التاريخ والجماهير الغفيرة التي ما زالت حتى اليوم تخضع للتاريخ أكثر مما تصنعه هم الشهدود المميزون على هذه البنية الأساسية لشرطنا

التاريخي. ومن هم - أو من يعتقدون أنهم - ذوات فاعلة في التاريخ يعيشونه ويعانونه ليس بأقل من ضحاياه - أو ضحاياهم - حتى لو كان ذلك من خلال الآثار غير المقصودة لمشاريعهم المحسوبة حساباً جيداً.

على أني لا أريد أن أهتم بهذه الموضوعة بطريقة توسيعها أو تقلصها. يتطلب منا الاعتدال الذي يلزم التفكير في التاريخ أن نستخلص من تجربة الانقياد والمعاناة، في أكثر أوجهها المحمّلة بالانفعال، أكثر البنى أولية للتأثير بالماضي، وأن نلصقها من جديد بما سميته، متابعاً رينهارت كوسيلك، بفضاء التجربة الملائم لأفق توقعنا.

بغية اشتراق هذا التأثير بالماضي من فكرة فضاء التجربة، سأتخذ دليلاً لي من الموضوعة التي قدمها غادamer في كتابه «الحقيقة والمنهج» عن الشعور بالتعرض لفاعلية التاريخ، أو ما يسميه بفعل التاريخ فيما (Wirkungsgeschichtliches Bewusstsein)⁽²⁰⁾. وإن من حسّنات هذا المفهوم أنه يفرض علينا تفهم «انفعالينا وتأثيرنا بـ...» بوصفه ملازماً لفعل التاريخ فيما، أو كما ترجمه أحد الشرائح ترجمة حصيفة قائلاً إنه مؤشر «عمل التاريخ»⁽²¹⁾. ويجب أن نحرض على أن لا تهابي هذه الموضوعة، بكل ما فيها من قوة استكشافية كبرى، إلى مجرد منافحة دفاعية عن التراث، كما هو الحال في السجال المؤسف الذي عارض نقد هابرمانس للأيديولوجيا بما سماه غادamer استكشاف التقاليد⁽²²⁾. ومساير إلى هذا النقاش في الخاتمة.

تمثل أولى السبل في اجتناء فائدة موضوعة التأثير بالتاريخ في فحصها من خلال مناقشة بدأناها سابقاً لكنها قوّطعت عند اللحظة التي تحولت فيها من الإبستمولوجيا إلى الأنطولوجيا⁽²³⁾. موضوع الرهان الأخير في هذه المناقشة هو التناقض الواضح بين الانقطاع والاستمرار في التاريخ. ونحن نستطيع أن نتحدث عن تناقض هنا، من جهة لأن تلقي الماضي التاريخي من لدن الشعور الحاضر الذي يبدو أنه يتطلب استمراًراً واتصالاً في ذاكرة مشتركة، ولأن الثورة التوثيقية التي قام بها التاريخ الجديد، من جهة ثانية،

يبدو أنها تجعل الفجوات والقطائع والأزمات وانفجار التغيرات الفكرية - أي باختصار: الانقطاع - تطفى على سواها.

يحظى هذا التناقض لدى ميشال فوكو في كتابه «حفرات المعرفة» بأقوى صياغة له، مع حل في الوقت نفسه لصالح البديل الثاني⁽²⁴⁾. فمن ناحية، يتّم إيلاء الأولوية للانقطاع باقراره ببحث جديد، هو حفرات المعرفة، الذي لا يتطابق مع تاريخ الأفكار، بالمعنى الذي يفهم به المؤرخون عادة هذا التاريخ. ومن ناحية ثانية، فإن إيلاء الأفضلية للاستمرار يقرّ بالطموح في إيجاد وعي مشكّل للمعنى ومسطر عليه.

وإذ واجهت هذا التناقض الواضح، أجدهي بحاجة إلى أن أضيف أنني ليس لدى اعتراف إبستمولوجي صارم أطّرحة ضد الجزء الأول من هذه الحجة. بل إن الجزء الثاني فقط هو الذي ينبغي أن تُحصل منه تماماً، باسم موضوعتنا عن الوعي المتأثر بفاعلية التاريخ على وجه التحديد.

وإن الأطروحة القائلة إن حفرات المعرفة تنصف الانقطاعات الإبستمولوجية التي يغفلها تاريخ الأفكار التقليدي تضفي عليها ممارسة هذا المبحث الجديد المشروعية الكاملة. فهو يبدأ، في محل الأول، من وقعة تتضاع أصولتها إذا ما عارضناها بنموذج تاريخ الأفكار الذي استعرته من موريس مندلباوم في نهاية الجزء الأول من «الزمان والسرد»⁽²⁵⁾. لقد وجد تاريخ الأفكار هناك مكانه بين التواريخ الخاصة، التي اصطنعتها المؤرخون على خلفية من التاريّخ العام، الذي هو تاريخ كيانات الصّف الأول (الجماعات الفعلية، الأمم، الحضارات، .. الخ)، التي تتحدد بقدرتها على البقاء التاريخي، وبالتالي من خلال استمرار وجودها. والتواريخ الخاصة هي تواريخ الفن والعلم وما شاكل ذلك. فهي تجمع معاً أعمالاً منفصلة ومنقطعة عن بعضها بطبعتها، ولا يرتبط بعضها بالأخر إلاً عن طريق وحدة موضوعاتية (ثيمية) لا توفرها الحياة في المجتمع، بل المؤرخون هم المسؤولون عن تحديدها، وهم من يقررون استناداً إلى تصوّراتهم الخاصة ما

الذي ينبغي اعتباره فناً أو علمًا.. الخ.

خلافاً للتاريخ الخاصة لدى مندلباوم، التي هي محض تجريد من التاريخ العام، لا تضم حفريات المعرفة لدى فوكو ولا مَهْما يكن نوعه ل بتاريخ كيانات الصُّف الأول. هذه هي الوقفة الأولى التي تبنيها حفريات المعرفة. ثُمَّ يتأكد هذا الخيار المنهجي، وتضفي عليه المشروعية طبيعة الحصول الاستدلالية التي يتم تناولها. وليست أشكال المعرفة التي تتناولها هذه الحفريات هي «الأفكار» التي تقاس بمقدار تأثيرها في مجرى التاريخ العام والكيانات المستديمة التي تمثل فيها. تفضل حفريات المعرفة الاهتمام بالبني المغفلة التي تسجل فيها الأعمال الفردية. وعلى مستوى هذه البنى توضع الأحداث الفكرية التي تؤشر إلى الانتقال من حقبة معرفية (إبستيمة *épistème*) إلى أخرى. وسواء أتعلق الأمر بالعيادة أو الجنون أو التصنيف في التاريخ الطبيعي أو الاقتصاد أو النحو أو اللسانيات فإن أشكال الخطاب الأقرب إلى المغفلة هي التي تعبر أفضل عن التماسك التزامني للحقب المعرفية (الإبستيمات) المهيمنة وقطائعها التعاقية. وهذا هو السبب في أن المقولات الرئيسية لحفريات المعرفة - وهي «الصياغات الاستدلالية» و«أنماط الإثبات» و«القبيلية التاريخية» و«الأرشيف» - ليست ملزمة بأن تنتقل إلى مستوى النطق الذي ينخرط فيه الأفراد المتكلمون المسؤولون عما يقولونه. وهذا هو السبب أيضاً وعلى نحو خاص في أن فكرة «الأرشيف» قد تبدو، أكثر من سواها، متعارضة تعارضًا تماماً مع فكرة التراثية⁽²⁶⁾. والحال ليس هناك اعتراف إبستمولوجي يحول دون معاملة الانقطاع بوصفه «أداة وموضوعاً للبحث معاً»، وبالتالي التأثير في انتقاله من «العائق إلى العمل» (ص 9). إن تأويلية أكثر يقظة لتلقى الأفكار ستكتفي هنا بالذكر بأن حفريات المعرفة لا تستطيع أن تنفصل تماماً عن السياق العام الذي يجد فيه الاستمرار الزمني مشروعه، وبالتالي لابد من صياغتها من خلال تاريخ الأفكار بالمعنى الذي أعطاه مندلباوم للتاريخ الخاصة. وعلى الغرار نفسه، لا تحول الانقطاعات المعرفية

(الابستمولوجية) دون وجود المجتمعات على نحو متصل ومستمر في سجلات أخرى - سواء أكانت مؤسساتية أو لم تكن - غير سجلات المعرفة. وهذا هو ما يسمح للانقطاعات المعرفية المختلفة بأن لا تتطابق في كل حالة. فقد يستمر فرع معرفي، بينما يخضع آخر لأنماط انقطاع ما⁽²⁷⁾. وبهذا الصدد، فإن هناك نقلة مشروعة بين حفريات المعرفة وتاريخ الأفكار توفرها مقوله «قاعدة التحويل» التي تبدو لي أكثر استمرارية من جميع المقولات التي حشدتها حفريات فوكو.

بالنسبة إلى تاريخ أفكار يحيل إلى الكيانات الباقية في التاريخ العام، تعتمد فكرة قاعدة التحويل على جهاز استدلالي لا يتسم بتماسكه البنوي فحسب، بل أيضاً بامكانيات غير مستفلة من شأن حدث فكري جديد أن يسحبها إلى دائرة الضوء، على حساب إعادة تنظيم الجهاز بكامله. فإذا فهمنا العبور من حقبة معرفية (ابستيمية) إلى أخرى بهذه الطريقة، فإنه سيقترب من جدل التجديد والترسب الذي وسمنا به التراثية سابقاً أكثر من مرة، حيث يطابق الانقطاع لحظة التجديد، والاستمرار لحظة الترسب. وبمعنى عن هذا الجدل، فإن مفهوم التحويل، إذا ما فهمناه فهماً كاملاً من خلال القطائع، يحمل خطورة أن يعيينا إلى تصور «الأبليين» عن الزمان الذي يهبط، كما يرى زينون الأيلي، ليجعل الزمان متكوناً من أجزاء صغيرة لا تنقسم (minima)⁽²⁸⁾. ويجب أن نقول إن «حفريات المعرفة» تجاذف بتحمل هذا الخطر في وقتها المنهجية.

فيما يتعلق بالقسم الآخر من الناقض، لا شيء يلزمنا بأن نربط مصرير وجهة النظر التي تؤكد استمرار الذكرة بدعاوى شعور (وعي) تكوبني⁽²⁹⁾. وعلى أية حال، لا تنضح هذه الحجة إلا على فكر المطابق، الذي فحصناه سابقاً⁽³⁰⁾. ويبدو لي من المقبول تماماً أن نشير إلى «ترتيب زمني مستمر للعقل»، بل إلى «نموذج عام من الوعي الذي يكتسب ويتقدم ويذكر» (ص 8)، من دون التهرب من إزاحة الذات المفكرة عن المركز التي جاء بها ماركس وفرويد ونيتشه. ولا شيء يستوجب أن يصبح التاريخ «أفضل ملجاً

لسيادة الوعي» (ص14)، تلك الأداة الآيديولوجية المصممة «لكي تعيد إلى الإنسان كل ما كان يروغ منه بلا توقف منذ قرن» (ص14). على العكس من ذلك، يبدو لي أن فكرة ذاكرة تاريخية تقع فريسة عمل التاريخ تستدعي الإزاحة عن المركز نفسها مثل تلك التي يشير إليها فوكو. والأكثر من ذلك أن «موضوعة تاريخ هي مستمر مفتوح» (م.ن.). تبدو لي أنها الوحيدة القادرة على الجمع بين الفعل السياسي الفعال وحفظ ذاكرة إمكانيات الماضي المجهضة أو المقموعة. وبوجيز العبارة، إذا كانت القضية تتعلق بمشروعية افتراض الاستمرارية في التاريخ، فإن فكرة وعي يتعرض لفاعلية التاريخ، التي سأتجه إليها الآن مباشرةً، تقدم بدليلاً قابلاً للتطبيق عن فكرة الوعي السيد، الشفاف أمام نفسه والمهمن على المعنى.

إن توضيح فكرة التفاعل بفاعلية التاريخ يعني في الأساس توضيح فكرة التراث التي تماهت بها بسرعة بالغة. وبدلأً من إرسال الكلام عن التراث إرسالاً، نحتاج إلى أن نميز مشكلات مختلفة متعددة سأضعها تحت ثلاثة عناوين: التراثية والتراثات والتراث. والثالث وحده يقبل السجال الذي باشره هابرمان ضد غادامر باسم نقد الآيديولوجيا.

مصطلح «التراثية» مصطلح مألوف عندنا أصلاً^(٣١). وهو يشير إلى أسلوب ربط التوالي التاريخي، أو إذا شئنا الحديث كما يتحدث كوسيلك، ملمح «التحقيق التاريخ أو ترميمه». وهو متعالٌ تابع للفكر التاريخي تماماً مثل فكريتي أفق التوقع وفضاء التجربة. ومثلاً يشكل أفق التوقع وفضاء التجربة زوجاً متبيناً، تبيع التراثية من جمل ثانوي، داخلي بال بالنسبة إلى فضاء التجربة نفسه. يتولد هذا الجدل الثاني من التوتر، في قلب ما نسميه بالتجربة، بين فاعلية الماضي التي تخضع لها، وتلقى الماضي الذي تقوم به، ومصطلح (trans-mission)^(٤) الذي هو ترجمة للكلمة الألمانية Ueberlieferung هو طريقة

(*) يعني مصطلح (trans-mission) (التقل) وهو في أصله الاشتقاقي مأخوذ من مقطعين (برسل-عبر)- المترجم.

جيدة للتّعبير عن هذا الجدل الداخلي في التجربة. والأسلوب الزمني الذي يشير إليه هو أسلوب زمان تم اجتيازه (وهو تعبير سبق أن واجهناه لدى بروست)⁽³²⁾. وإذا كانت هناك موضوعة واحدة في كتاب «الحقيقة والمنهج» تتطابق مع هذه الدلالة الأولى للتراث المتنقل، فتلك هي المسافة الزمنية (*Abstand*)⁽³³⁾. ولبست هذه مجرد فاصل عازل، بل هي عملية وساطة، يتم الرهان عليها، كما سأقول فيما بعد، من خلال سلسلة من التأويلات والتأويلات الجديدة. من وجهة نظر شكلية، ما زلنا متمسكين بها، فكرة مسافة مقطوعة تتعارض مع فكرة الماضي مأخذًا بمعنى ما انقضى وراح وزال، وفكرة التعاصر الكامل التي كانت المثل الأعلى للفلسفة الرومانسية. لكن الإخراج يتمثل في فكرة المسافة التي لا تقطع أو المسافة الملغاة. إن التراثية تشير إلى الجدل بين النّأي وإزالة المسافة، وتجعل الزمان على حد تعبير غادamer، «الأساس الداعم للعملية [Geschchen] التي يتجلّر فيها الحاضر» (ص264).

للتّفكير بهذه العلاقة الجدلية، تقدم الظاهريات عون فكريتين معروفتين ومتكمالتين، هما الموقف والأفق. فتحنّ نجد أنفسنا في موقف، ويفتح كل منظور من وجهة النظر هذه على أفق شاسع، ولكنه محدود. ولكن إذا كان الموقف يحدّدنا، فإنّ الأفق يقدم نفسه بوصفه شيئاً ينبغي تحطيمه، دون أن يكون ضمناً على الإطلاق⁽³⁴⁾. والحديث عن أفق متحرك يعني إدراك وجود أفق وحيد متكون، بالنسبة لكل وعي تارِيخي، أقامته عوالم أجنبية لا ترتبط بعالمنا، الذي نضع فيه أنفسنا مرة بعد مرة⁽³⁵⁾. ولا تعيدنا هذه الفكرة عن الأفق الواحد رجوعاً إلى هيغل. بل المبتدئ منها فقط أن تطرح جانباً فكرة نيشنة عن الشّغرة بين الأفاق المتغيرة التي علينا، في كل مرة، أن نضع أنفسنا فيها. وبين فكرة المعرفة المطلقة التي من شأنها إلغاء كل أفق وفكرة كثرة من الأفاق التي لا تachsen، لابدّ أن نضع فكرة «انصهار الأفاق» التي تحدث كلّ مرة نفحص فيها أحکامنا المسبقة ونجبر أنفسنا على كسب أفق تارِيخي معين، فارضين على أنفسنا مهمة قهر نزوعنا إلى ممائلة الماضي، على نحو

متجلٍ، بتوقعاتنا من المعاني.

وهذه الفكرة عن انصهار الآفاق التي تفضي إلى الموضوعة التي تشكل في النهاية موضع الرهان في تأويلية الوعي التاريخي، هي التوتر بين أفق الماضي وأفق الحاضر⁽³⁶⁾. وبهذه الطريقة، توضع العلاقة بين الماضي والحاضر تحت إضاءة جديدة. ينكشف لنا الماضي من خلال إقامة مشروع أفق تاريخي هو في الوقت نفسه منفصل عن أفق الحاضر وأماً حذ نحوه ومنصره به. وهذه الفكرة عن أفق زمني بوصفه مشروعًا ومنفصلاً معًا، أو متميّزاً ومندمجاً، تنتهي إلى إساغ الجدلية على فكرة التراثية. وفي الوقت نفسه، يصحح مفهوم انصهار الآفاق ما يظل أحادي الجانب في فكرة التأثر بالماضي. فعند إقامة مشروع أفق تاريخي، إنما نجرب نحن، من خلال توتره مع أفق الحاضر، فاعلية الماضي التي يكون تأثراً بالماضي ملازماً لها. وربما جاز لنا القول إن تاريخ هذه الفاعلية هو ما يحدث من دوننا. وانصهار الآفاق هو ما نحاول القيام به. وهنا يتبدل عمل التاريخ وعمل المؤرخ معاً كل منها الآخر.

من هذه الناحية، يشكل التراث، مفهوماً فهماً صوريًا بمعنى التراثية، ظاهرة ذات أثر كبير. إذ يدلُّ على أن المسافة الزمنية التي تفصلنا عن الماضي ليست فاصلًا ممتنًا، بل هي انتقالة مولدة للمعنى. وقبل أن يكون التراث مستودعاً هاماً، فإنه عملية لا تكتسب معناها إلا جدلياً من خلال التبادل بين الماضي المسؤول والحاضر المسؤول.

بقولنا هذا، تكون قد عبرنا العتبة التي تفضي إلى المعنى الثاني لكلمة «تراث»، أي من المفهوم الصوري للتراثية إلى المفهوم المادي عن محتويات تراث ما. ومن هنا فصاعداً، سنعني بالتراث (tradition) العادات والتقاليد (traditions). والعبور من مفهوم إلى آخر ينطوي عليه لجوؤنا إلى فكريتي المعنى والتأويل اللتين ظهرتا في نهاية تحليلنا للتراثية. لكن إعطاء تقييم إيجابي للعادات والتقاليد لا يعني جعل التراث معياراً تأويلياً للحقيقة.

ولإعطاء فكريتي المعنى والتّأويل مداهـماً الكامل، لابدّ أن نضع مؤقتاً قضية الحقيقة بين قوسين. ففكرة التّراث، مأخوذاً بمعنى التقليد، تدلّ على أننا لسنا نحتلّ موقع مبتدعي هذا التّراث بإطلاق، بل نحن بالأحرى دائمـاً وفي المـحل الأول مجرد ورثـة له. وينبع هذا الوضـع في الأساس من البنـية اللغـوية للاتصال على العمـوم ولانتقال محتـويات الماضي على الخـصوص. وإذا كانت اللغة موجودـة قبلـنا جـميعـاً، فهي المؤـسسة الكـبرـى، أو مؤـسسة المؤـسـسـاتـ. وينبـغي أن نفهمـ من اللغةـ هناـ ليسـ فقطـ النـظامـ اللـغـويـ فيـ اللـغـةـ الطـبـيعـيـ بمـعـناـءـ الـاجـتمـاعـيـ [عـندـ دـيـ سـوـسـيرـ]ـ، بلـ أـيـضاـ الأـشـيـاءـ التـيـ قـبـلتـ منـ قـبـلـ وـفـهـتـ وـاسـتـقـبـلتـ. لـذـلـكـ نـفـهـمـ، مـنـ خـلـالـ التـرـاثـ، الأـشـيـاءـ التـيـ قـبـلتـ منـ قـبـلـ بـقـدرـ ماـ تـنـقلـ عـبـرـ سـلـسلـةـ التـأـوـيلـ وإـعادـةـ التـأـوـيلـ.

وهـذاـ اللـجوـءـ لـلـبـنـيةـ شـبـهـ اللـغـوـيـ لـاـنـتـقـالـ التـرـاثـ لـيـسـ بـالـشـيـءـ العـرـضـيـ عـلـىـ الإـطـلاقـ بـالـنـسـبـةـ لـمـوـضـوـعـةـ «ـالـزـمـانـ وـالـسـرـدـ»ـ؛ـ لـقـدـ عـرـفـنـاـ،ـ فـيـ المـحـلـ الأولـ،ـ مـنـذـ بـدـايـةـ بـحـثـنـاـ أـنـ الـوـظـيـفـةـ الرـمـزـيـةـ نـفـسـهـاـ لـيـسـ بـغـرـيـبةـ عـنـ مـيدـانـ الـفـعـلـ وـالـعـنـاءـ.ـ وـهـذـاـ هوـ السـبـبـ فـيـ كـوـنـ عـلـاقـةـ الـمـحاـكـاـةـ الـأـوـلـيـةـ التـيـ يـحـلـمـلـهاـ السـرـدـ يـمـكـنـ أـنـ تـتـحـدـدـ بـيـاحـالـتـهاـ إـلـىـ الـجـانـبـ الـأـصـلـيـ لـلـفـعـلـ بـوـصـفـهـ مـوـسـوـطـاـ رـمـزـيـاـ.ـ ثـمـ إـنـ عـلـاقـةـ مـحـاكـاـةـ السـرـدـ الثـانـيـ لـلـفـعـلـ،ـ الـمـتـمـاهـيـ بـعـلـمـيـةـ بـنـاءـ الـحـبـكـ،ـ قـدـ عـلـمـتـنـاـ أـنـ نـعـاملـ الـفـعـلـ الـمـحـاكـيـ بـوـصـفـهـ نـصـاـ.ـ وـلـذـلـكـ فـإـنـهـ مـنـ دـوـنـ إـهـمـالـ التـرـاثـ الشـفـوـيـ،ـ يـمـكـنـ لـلـتـأـثـيرـ بـالـمـاضـيـ التـارـيـخـيـ أـنـ يـتـوـافـقـ إـلـىـ حدـ كـبـيرـ مـعـ فـاعـلـيـةـ النـصـوصـ الـمـسـتـقـاةـ مـنـ الـمـاضـيـ.ـ وـأـخـيرـاـ،ـ تـجـدـ الـمـساـواـةـ الـجـزـئـيـةـ بـيـنـ تـأـوـيلـيـةـ النـصـوصـ وـتـأـوـيلـيـةـ الـمـاضـيـ التـارـيـخـيـ تـعـزيـزاـ لـهـاـ فـيـ كـوـنـ كـتـابـةـ التـارـيـخـ،ـ مـنـ حـيـثـ هـيـ مـعـرـفـةـ بـالـأـثارـ،ـ تـعـتـمـدـ اـعـتـمـادـاـ كـبـيرـاـ عـلـىـ نـصـوصـ تـضـفـيـ عـلـىـ الـمـاضـيـ مـنـزـلـتـهـ التـوثـيقـيـةـ.ـ وـبـهـذـهـ طـرـيـقـةـ،ـ يـمـكـنـ اـتـخـاذـ فـهـمـ النـصـوصـ الـمـورـوـنـةـ مـنـ الـمـاضـيـ،ـ مـعـ كـلـ التـحـفـظـاتـ الـضـرـوريـةـ،ـ نـوعـاـ مـنـ التـجـربـةـ الشـاهـدـةـ فـيـ مـاـ يـخـصـ كـلـ عـلـاقـةـ بـالـمـاضـيـ.ـ وـكـمـاـ يـعـتـرـفـنـكـ،ـ فـإـنـ الـمـظـهـرـ الـأـدـبـيـ فـيـ تـرـاثـنـاـ إـنـمـاـ يـسـاويـ إـشـرـاعـ «ـنـافـذـةـ»ـ تـفـتـحـ عـلـىـ مـنـظـرـ شـاسـعـ لـمـاـ هـوـ مـاضـ بـمـاـ هـوـ مـاضـ⁽³⁷⁾ـ.

هذه المماهاة الجزئية بين الوعي الذي يتعرض لفاعلية التاريخ وتلقي نصوص الماضي المنقوله لنا سمحت لغادamer بالانتقال من موضوعة هيدغر عن فهم التاريخية التي تأملناها في القسم الأول من هذا الجزء، إلى المشكلة المعاكسة عن تاريخية الفهم نفسه⁽³⁸⁾. بهذا الصدد، تبين القراءة التي أضفها على هذه النظرية التلقي الذي يرد ويتناوب مع التأثر - بـ - الماضي في بعده اللغوي والنصي.

ولا يمكن التغاضي عن الصفة الجدلية في مفهومنا الثاني عن التراث، الذي ما زال داخلاً في فضاء التجربة. فهي تصاعد الجدل الصوري للمسافة الزمنية الناشئة عن التوتر بين البعد والثاني. وحالما تعني بالتراث والتقاليد الأشياء التي قبلت في الماضي ونقلتها لنا سلسلة من التأويلات والتأنويلات الجديدة، فإن علينا أن نضيف جدلاً مادياً عن المحتويات إلى الجدل الصوري عن المسافة الزمنية. فالماضي يستجوبنا ويدعونا للمساءلة قبل أن نستجوبه وندعوه للمساءلة. وفي هذا الصراع من أجل الاعتراف بالمعنى، يتم جعل النص والقارئ بدورهما مألفين وغير مألفين. ولذلك فإن لهذا الجدل علاقة بمنطق السؤال والجواب، الذي باشره كلٌّ من كولنغوود وغادamer على التوالي⁽³⁹⁾. فالماضي يسائلنا بقدر ما نسائله. وهو يجبر علينا بقدر ما نجبر عليه. ويجد هذا الجدل مستمسكه المادي في نظرية القراءة التي توسعنا فيها سابقاً.

نصل أخيراً إلى المعنى الثالث لكلمة «تراث»، الذي تعمدنا تأجيل فحصه حتى هذه النقطة. وهذا المعنى هو الذي وفر لنا فرصة المواجهة بين ما يسمى بتأنويلية التقاليد ونقد الآيديولوجيات. وتنتهي هذه المواجهة عن نقلة من تأمل التقاليد إلى الدفاع عن التراث.

ولا بدُّ من الإدلاء بملحوظتين تمهديتين قبل الشروع بهذه المواجهة. دعونا نلاحظ أولاً أن الانزلاق من سؤال التقاليد إلى سؤال التراث ليس خارج الموضوع تماماً. حيث إن هناك إشكالية جديرة بأن توضع تحت عنوان

«التراث». ذلك أن سؤال المعنى، الذي يثير إليه كل محتوى منقول، لا يمكن فصله عن سؤال الحقيقة إلا من حيث التجريد. وكل قضية معنى هي في الوقت نفسه ادعاء بالحقيقة. وما نتلقاه من الماضي هو في واقع الأمر الاعتقادات والقناعات السابقة والأعراف المقررة، وبالتالي طرق «اعتبار أشياء على أنها الحقيقة»، بحسب عبقرية الكلمة الألمانية (Für-wahr-halten) التي تدل على الاعتقاد. في تقديري أن هذه الرابطة بين عالم التقليد اللغوي ودعوى الحقيقة المقترنة بنسق المعنى هي التي تضفي شيئاً من المصداقية على الدفاع الثلاثي عن الحكم المسبق والسلطة وأخيراً التراث، الذي يقدمه لنا غادamer من خلال إشكاليته الأساسية عن الشعور الذي تعرض لفاعليه التاريخ، في روح سجالية مفتوحة جداً⁽⁴⁰⁾. لا شك أنه ينبغي فهم هذه الأفكار الخلافية الثلاث في ضوء علاقة دعوى التراث بالحقيقة، وهي الدعوى التي يتضمنها التمسك بصحة أي اقتراح للمعنى. وإذا استخدمنا الفاظ غادamer، فإن دعوى هذه الحقيقة، ما دامت لا تصدر عنا، بل تصطن كصوت آيت من الماضي، تعرب عن نفسها بوصفها التمثيل - الذاتي لـ «الأشياء نفسها»⁽⁴¹⁾. وهكذا فالمحكوم عليه مسبقاً هو بنية الفهم القبلي التي لا يستطيع «الشيء نفسه» خارجها أن يجعل نفسه يسمع. وبهذا المعنى يصطدم رده الاعتبار إلى الفكرة المسبقة مباشرة الحكم المسبق لعصر التنوير ضد الحكم المسبق. وفيما يتعلق بالسلطة فإنها تدل في المقام الأول على الإزدياد - كلمة مأخوذة من - (augere) أي الزيادة التي تضيفها دعوى الحقيقة للمعنى البحث، في سياق اعتبار أشياء على أنها صحيحة وحقيقة. وعلى جانب التلقي، ما نجد مقابلها ليس هو الطاعة العمياء بل الاعتراف بالتفوق. ويتحقق التراث، في النهاية، منزلة قريبة من تلك التي أعطاها هيغل للأعراف المتبعة (Sittlichkeit). فهي تحملنا قبل أن تكون في وضع الحكم عليها أو إدانتها. وهي «تحافظ» على إمكانية سماع أصوات الماضي المطفأة⁽⁴²⁾.

تمثل ملاحظتي التمهيدية الثانية في أن المشارك الفاعل في هذه الحجة

ليس الفكر النقدي بالمعنى الموروث عن كانت، عن طريق هوركهايم وأدورنو، بل بما يسميه غادamer بـ«التزعنة المنهجية» (methodologism). وهو لا يستهدف تحت هذا العنوان مفهوم البحث «المنهجي» بقدر ما يستهدف دعاوى الوعي الحاكم، الذي ينصب نفسه منبراً لمحكمة التاريخ، زاعماً تجرده عن أي تحيز. وهذا الوعي الحاكم، المماثل في قرارته للوعي المكون، سيد المعنى، الذي ندد به فوكو، وفصلنا عنه أنسنتا سابقاً. وليس لدى هذا النقد للتزعنة المنهجية من طموح سوى أن يذكر الوعي الحاكم بحقيقة أن التراث يوثقنا بأشياء قيلت من قبل وبادعاتها الحقيقة قبل أن نعرضها على البحث. فاتخاذ مسافة، أو الحرية أمام المحتويات المنقوله لنا، لا يمكن أن يكون موقفنا الأول. إذ من خلال التراث نجد أنفسنا وقد وضعنا داخل نسق معين، وبالتالي داخل حقيقة ممكنة. والمقصود من نقد التزعنة المنهجية التأكيد على النبرة المضادة جوهرياً للتزعنة الذاتية في مفهوم فاعلية التاريخ⁽⁴³⁾. هكذا يكون البحث الشريك الإلزامي للترااث بقدر ما لا يقدم هذا الأخير سوى ادعاءات بالحقيقة. يقول غادامر: «على كل تأويلية تاريخية، أن تبدأ بالغاء التعارض الم مجرد بين التراث والعلم التاريخي، بين مجرى التاريخ ومعرفة التاريخ» (ص 251). فمع فكرة البحث، تتأكد اللحظة النقدية، وهي اللحظة التي تأتي بالطبع في المرتبة الثانية، غير أنه لا يمكن تحاشيها، وهذا ما أسميه بعلاقة الثنائي، والتي من هنا فصاعداً ستدلّ على المكان الحالي لنقد الأيديولوجيات الذي سأتكلّم عنه بعد قليل. ونحن إنما ننتهي لتقلبات التراث، أو بتعبير أفضل، للتقاليد المتصارعة في مجتمع وثقافة تعدديين - أزماتها الداخلية، انقطاعاتها، تأويلاً لها الجذرية الجديدة، انشقاقاتها مما تقدم لتراثنا، كمثال على الحقيقة، «استقطاب الألفة والغرابة الذي يقوم عليه العمل التأويلي» (الحقيقة والمنهج، ص 262)⁽⁴⁴⁾. وفي نهاية المطاف، كيف يمكن للتأويلية أن تقوم بمهامها ما لم تستفد من موضوعية كتابة التاريخ كوسيلة تمحیص للتقاليد الميتة أو ما تعتبره انحرافاً عن هذه التقاليد التي لم نعد نتعرف فيها على أنفسنا؟⁽⁴⁵⁾. وفي الحقيقة فإن هذا العبور من خلال

الموضعية هو الذي يميز التأويلية ما بعد الهيدغرية عن التأويلية الرومانسية حيث كان الفهم يُدرك «بوصفه إعادة إنتاج لنتاج أصيل» (ص 263). بالطبع لا يمكن أن يكون قضية فهم أفضل. «بل يكفي أن نقول إن واقع أننا نفهم يعني أننا نفهم بطريقة مختلفة» (ص 264). وحالما تناهى التأويلية عن أصولها الرومانسية تصبح ملزمة بأن تتضمن في داخلها ما كان صالحًا في الموقف الذي تستنكره. وللقيام بذلك، لابد لها أن تميز المنهجية التزية للمورخ المحترف عن الثنائي التغريبي الذي سيحول النقد عملية فلسفية أكثر أهمية من الاعتراف المتواضع «بالعملية [Geschehen]» حيث توجد جذور الحاضر». وفي الحقيقة، بوسع التأويلية أن ترفض التزعة المنهجية باعتبارها موقفاً فلسفياً يغفل أنه فلوفي، ولكن عليها أن تدمج «المنهج» في ذاتها. والأكثر من ذلك أن التأويلية، على المستوى الإبستمولوجي، تتطلب «شحذاً لوعي الذات المنهجي بالعلم» (ص 265). وإلا كيف يبيع المسؤولون لأنفسهم أن تدعوهم الأشياء ذاتها إن لم يستفيدوا، على الأقل بطريقة سلبية، من فعل التصفيية الذي تقوم به المسافة الزمنية؟ يجب لا ننسى حقيقة أن الفهم هو الذي تسبب بمولد التأويلية. وهكذا يصبح السؤال النقيدي حول «تمييز الانحيازات الحقيقة، التي نفهم بها، عن الانحيازات الزائفة، التي نسيء بها فهم الأشياء» (ص 266) سؤالاً داخلياً في التأويلية نفسها. وهذا ما يسلم به غادamer طوعاً: «من هنا فإن الوعي الذي تكون في المدرسة التأويلية سيحتوي وبالتالي على وعي تاريجي» (ص 266).

بعد إبداء هاتين الملاحظتين، نستطيع أن نعود أخيراً إلى الحوار بين نقد الآيديولوجيات وتأويلية التراث، واضعين نصب أعيننا هدفاً واحداً هو الإحاطة الأفضل بفكرة فعالية التاريخ، ولازمه، وجودنا - المتأثر بهذه الفعالية⁽⁴⁶⁾.

هنا لابد من التساؤل عن المدى الذي يمكن به للعبور من «التقاليد» إلى «التراث» أن يمثل في الأساس قضية شرعية. ولا يمكن أن تخفق فكرة السلطة، التي ترتبط في هذا السياق بالتراث، في أن تنقض نفسها كهيمنة

مشروعة. وهي التي تحول انجياز غادamer لصالح الحكم المسبق إلى موقف يستند إلى الحق. مع ذلك، ما المشروعية التي يمكن أن تتبّع مما لا يبدو سوى وضع تجاريبي، وهو تحديداً التناهي الذي لا يمكن تحاشيه لكل فهم؟ وكيف يمكن للضرورة (müssen) أن تنقلب إلى حق (sollen)؟ يبدو أن تأويلية التراث لا تستطيع أن تفلت من هذا السؤال، الذي تشيره فكرة «الحكم المسبق» نفسها. إذ كما تشير الكلمة يضع الحكم المسبق نفسه في مدار الحكم. ومن هنا فهو يقدم دفاعه أمام محكمة العقل. وأمام هذه المحكمة، ليس لديه من خيار سوى الانصياع لقانون حجة أفضل. ولهذا فهو لا يستطيع أن ينصب نفسه كسلطة خاصة من دون أن يتصرف كمتهما يرفض أن يقبل بالقاضي وبالتالي من دون أن يصبح منبر محكمته الخاصة.

هل يعني هذا أن تأويلية التراث ليس لديها إجابة هنا؟ لا أعتقد ذلك. ولنبحث الآن أي نوع من الأسئلة يتوفّر لدى العقل في هذه المنافسة التي تعارضه بسلطة التراث.

في المحل الأول، هناك أسلحة نقد الآيديولوجيات. وتبدأ هذه الأسلحة بوضع اللغة، التي يبدو أن تأويلية التراث تدرج نفسها فيها، في كركبة أوسع بكثير، تشمل أيضاً العمل والهيمنة. وتحت بصر النقد المادي الذي يستتبع ذلك، تكشف ممارسة اللغة على أنها موضع تلك التشويهات النسقية التي تقاوم الفعل التصحيحي الذي تطبقه فيلولوجيا عامة (هي ما يبدو أن التأويلية ستتصير إليها في التحليل الأخير) على حالات سوء الفهم البسيطة المتأصلة في استخدام اللغة، بمجرد فصلها اعتباطياً عن الأوضاع الاجتماعية لاستعمالها. بهذه الطريقة، تتطبق شبهة الآيديولوجيا على أي ادعاء بالحقيقة.

على أن على مثل هذا النقد، تحت تهديد توقيض نفسه بإحالته الذاتية إلى أحکامه الخاصة، أن يحدد نفسه بنفسه. ويقوم بهذا بوصل شبكة جميع المنطوقات الممكنة بمصالح مميزة. إذ يسم بمصلحة السيطرة الأدواتية العلوم التجريبية وتفرعاتها التقنية، وبالتالي ميدان العمل. وتتوافق العلوم التأويلية مع

مصلحة الاتصال، وبالتالي تراث اللغة. وأخيراً هناك مصلحة في التحرير تنتهي إليها العلوم الاجتماعية النقدية التي يكون فيها نقد الأيديولوجيات، بالإضافة إلى التحليل النفسي وعلى نموذجه، التعبير الأكمل عن ذلك. وهكذا يجب على التأويلية أن تتخلى عن ادعائها في الكلية العالمية، لكي تحافظ على مشروعية موضوعية. ومن ناحية أخرى، يطرح افتراض نقد الأيديولوجيات بمصلحة التحرير دعوى جديدة في الكلية العالمية. يستمر التحرير بالنسبة لكل شخص دائماً. ولكن ما الذي يشرع هذه الدعوى الجديدة؟ لا يمكن تجاهلي هذا السؤال. إذا أخذنا جدياً فكرة التشويهات النسقية التي تتعرض لها اللغة، من حيث ارتباطها بالنتائج الخفية للهيمنة، فسيظهر السؤال: أمام أية محكمة غير الأيديولوجية يجب أن يظهر هذا الاتصال المحرّف؟ يجب أن تتألف هذه المحكمة من طرح ذاتي لمتعال لا - تاريخي، قد تكون تخطيطيته بالمعنى الكانتي للكلمة، تمثيلاً لاتصال طليق من دون عقبات ومن دون حدود، وبالتالي لموقف كلامي يتسم بالإجماع الناشئ عن عملية المحاججة نفسها.

هل يمكن لنا أن نلهم بالشروط التي تحدد هذا الموقف الكلامي⁽⁴⁷⁾؟ ما زال على هذا النقد القائم على العقل أن يتمكن من الإفلات من نقد أكثر جذرية للعقل نفسه. حتى أن النقد نفسه يستأنفه تراث تاريخي، متحدراً من عصر التنوير، وقد أشرنا سابقاً إلى بعض أوهامه إشارة عابرة. وقد كشف النقد الفظ لهوركهايمر وأدورنونو القناع عن العنف المميز لعصر التنوير، الناتج عن الانقلاب الأدواتي للعقل الحديث. وهكذا يتم إطلاق العنان للإفراط في التجاوزات وتجاوزات التجاوزات أيضاً. وإذا يضيّع نقد النقد نفسه في «جدل سلبي» يعرف تماماً كيف يتعرف على الشر، كما لدى هوركهايمر وأدورنونو، وأن يقيّم «مبدأ أمل» على يوتوبيا ليس لها مستمسك تاريخي، كما لدى أرنست بلوخ. كل ما يبقى، إذًا، هو الحل القائم على أساس المتعالي في نسخة جديدة من الموقف الكلامي المثالي، مستمدّة من كانط وفتشته، عن التأمل الذاتي (*Selbstreflexion*)، الذي هو مقر كل حق وكل صلاحية. ولكن

بغية عدم العودة إلى مبدأ حقيقة جذرية ذات صوت واحد، كما في الاستنتاج الكانطي المتعالي، من الضروري وضع الهوية الأصلية للمبدأ التأملي إلى جوار مبدأ حواري بارز، كما لدى فشته. وإنما، فلن يستطيع التأمل الذاتي أن يقيم يوتوبيا اتصال طلبيق من دون عقبات ومن دون حدود. ويمكن أن تتحقق هذه الحالة، إذا ما تمت صياغة الحقيقة على أساس تفكير في التاريخ، كالذى قدمناه في هذا الفصل، يقيم علاقة بين أفق محمد للتوقع وفضاء مخصص للتجربة.

طوال الطريق الذى يفضى رجوعاً من سؤال الأرضية إلى سؤال فعالية التاريخ تسمع تأويلية التراث صوتها من جديد. وللتهرب من الهروب بلا نهاية للحقيقة اللاحاتاريخية تماماً، يجب أن نحاول تمييز الإشارات المستبقة للفهم التي تعمل في كل محاولة اتصال ناجحة في كل تواصل يكون لدينا تجربة عن نوع من التبادلية بين القصد والاعتراف بهذا القصد. بعبارة أخرى، يجب فهم تعالى فكرة الحقيقة، بقدر ما تكون فكرة حوارية مباشرة، بوصفها منهكمة في ممارسة الاتصال. وحيث يعاد توظيف هذه الفكرة الحوارية في أفق التوقع، فإنها لن تتحقق في الوصول إلى الاستيقات المدفونة في التراث نفسه. يتحمل المتعالي الخالص، مأخذواً بهذا المعنى، الحالة السلبية لفكرة حدية فيما يتعلق بكثير من توقعاتنا المتعينة وكذلك تقاليدنا المترسبة. غير أن على هذه الفكرة الحدية، تحت خطر البقاء غريبة عن ثأثيرية وفعالية التاريخ، أن تصبح فكرة انتظامية رئيسة توجه الجدل الملموس بين أفق التجربة وفضاء التوقع لدينا.

لذلك يؤثر الطرح السلي ثم الإيجابي لهذه الفكرة على أفق توقعنا بقدر ما يؤثر على فضاء تجربتنا. أو بعبارة أدقّ، لا يؤثر على أفق توقعنا إلا بقدر ما يؤثر أيضاً على فضاء تجربتنا. وهذه هي لحظة النقد التأويلية.

هكذا يمكننا اتفاء الطريق الذي سلكته فكرة التراث على النحو التالي.
1. تدلّ التأثيرية على الأسلوب الصوري للتلامح الذي يضمن استمرارية تلقى

الماضي. ومن هذه الناحية، تدلّ على التبادلية بين تأثيرية التاريخ وجودنا - المتأثر - بــ الماضي. 2. تنطوي التقاليد والعادات على محتويات منقوله بحيث تكون حوامل المعنى، فهي تضع أي موروث يتم تلقيه في إطار نسق تراثي رمزي، وعملياً في إطار تراث نصي شبه لغوي، فتكون التقاليد من هذه الناحية مفترحات للمعنى. 3. يدلّ التراث، بوصفه هيئة شرعية، على الادعاء بالحقيقة (أو زعم الصدقية) الممنوعة للمحاججة في إطار فضاء مناقشة عام. وفي وجه نقد يلتهم نفسه، تستحق دعوى الحقيقة لمحتويات التراث أخذها باعتبارها تسلیماً بالحقيقة، ما دام وجود عقل أقوى، أي أفضل حجة، لم يتأسس بعد. وأعني بــ «التسليم بالحقيقة» الاعتماد، والتلقي المطمئن الذي تستجيب له، في حركة أولية تسبق النقد كله، لأية قضية معنى، وأية دعوى بالحقيقة، لأننا أبداً في بداية عملية الحقيقة، ولأننا نتعمى، قبل إطلاق أية إيماءة نقدية، إلى ميدان من الحقيقة المسلم بها⁽⁴⁸⁾. مع فكرة التسلیم بالحقيقة هذه، يمتد جسر فوق الهاوية التي كانت، في بداية هذه الحجة، تفصل التناهي الذي لا يمكن تحاشيه لكل فهم والصلاحية المطلقة لفكرة الحقيقة الاتصالية. فإذا كانت هناك نقلة ممكنة بين الضرورة والحق، ففكرة التسلیم بالحقيقة هي التي تضمنها. إذ فيها يتلاقي اللازم والصالح لقاء لا أعراض له.

هناك مجموعتان من النتائج يمكن استخلاصهما من هذا التأمل في وضع وجود . يتأثر بالماضي .

الأولى، أننا يجب أن نتذكر أن هذا الوضع يشكل زوجاً مع استهداف أفق توقيع . وبهذا الخصوص، تضيء تأويلية التاريخ التأثيري وحدتها الجدل الداخلي في فضاء التجربة، ويتم تجريد التبادلات بين نمطين كبيرين من التفكير في التاريخ. ولاسترجاع هذا الجدل المحظي نتائجه على معنى علاقتنا بالماضي. السبب الأول هو أن توقعاتنا المتعلقة بالمستقبل في إعادة تأويل الماضي قد تكون من إحدى نتائجها الكبرى أنها تفتح الإمكانيات المناسبة،

والاحتمالات المجهضة، والمساعي التي كانت مكبونة في ما يفترض أنه ماضٍ مغلق. (من وظائف التاريخ بهذا الصدد أنه يعيدنا رجوعاً إلى تلك اللحظات من الماضي، حيث لم يكن المستقبل قد تقرر بعد، وحيث كان الماضي نفسه فضاء تجربة مفتوحة على أفق توقع ما). والشيء الثاني أن احتمال المعنى المتحrir من كتلة التقاليد الصلبة قد يسهم في تحديد الفكرة المطردة ولكن الفارغة عن اتصال لا يعاق ولا يحد، بمعنى أن يصنع التاريخ من جديد. ومن خلال التفاعل بين التوقع والذاكرة، يمكن أن تصل يوتوبيا إنسانية متصالحة إلى تشربها في التاريخ التأثيري.

ثانياً، علينا أن نعيد التأكيد على إبراز فكرة تأثير التاريخ وملازمه، وجودنا. متأثرين - بـ - الماضي، على كوكبة الدلالات التي تجتمع حول مصطلح «التراث». ولن أعود هنا ثانية إلى فحص أهمية التمييزات التي أقامتها بين التراثية، مفهومها بمعنى الأسلوب الصوري لنقل الموروثات المتداولة، والترااثات والتقاليد، بمعنى المحتويات التي تُمْتَّح مع المعنى، والتراث بوصفه شريعاً لادعاء الحقيقة التي يطرحها أي موروث يحمل المعنى. بل أود، بدلاً من ذلك، أن أبين بأية طريقة يتبع إبراز موضوعة فاعلية الماضي على موضوعة التراث لهذه الأخيرة أن تدخل في علاقة مع مختلف الأفكار المتعلقة بالماضي التي تفحصناها في الفصول السابقة من هذا الجزء.

إذا ما عدنا إلى الوراء خطوة فخطوة من خلال سلسلة التحليلات السابقة، سيتبين أن إشكالية المقابل (*Gegenüber*) من الفصل السادس هي التي تتحذّل عليناً جديداً. ويتلقى جدل المطابق والآخر والمثيل دالة تأويلية جديدة من خلال تعريضه لفكرة فاعلية الماضي. ويتجاوز هذا الجدل، إذا ما أخذ معزولاً عن سواه، بمحاطرة التحول في كل مرحلة من مراحله إلى حلم بالقوة تمارسه الذات العارفة. وسواء أكان قضية إعادة تفعيل لأفكار الماضي، أو قضية اختلاف في علاقة المتغيرات التي يطرحها البحث التاريخي، أو قضية الصياغة الاستعارية للحقل التاريخي السابق على أي حبك، فإننا في

كل حالة من هذه الحالات تتلقى في الخلفية جهد شعور مكون للسيطرة على علاقة الماضي المعروض بالماضي الفعلي. والحقيقة أن هذا السعي للسيطرة، حتى وإن اتخذ شكل جدل على النحو الذي تحدثنا عنه هو على وجه الدقة ما يفلت منه الماضي كما كان باستمرار. على التقىض من ذلك، تبدأ المقاربة التأويلية بالاعتراف بخارجية الماضي في علاقته بأية محاولة متركزة حول وعي مكون، سواء أكان قد أقرّ به أو أخفى أو تمّ تجاهله في ذاته وحسب. إذ تحول المقاربة التأويلية الإشكالية من دائرة المعرفة إلى دائرة التأثر - بـ الماضي، أعني إلى دائرة ما لم نصنّع نحن.

في المقابل، فإن فكرة سداد دين للماضي، التي بدت لي أنها تغطي جدل المطابق والآخر والمثيل، تضيف إثراءً ملحوظاً لفكرة التراث. ويمكن تأويل فكرة «السوروث»، وهو واحد من أفضل التعبيرات عن فاعلية الماضي، بوصفها انصهاراً لفكerti دين وتراث. فمن دون جدل المطابق والآخر والمثيل، يتطور بذرة الصياغة الجدلية المتضمنة في فكرة النقل الوسيط، التي تشكل قلب فكرة التراث وخلاصتها، لن يحدث هذا الانصهار. إذ تنمو هذه البذرة حين ت تعرض فكرة التراث نفسها إلى مصفي ثلاثي من التفعيل والتمييز والصياغة الاستعارية. تدلّ على ذلك أنماط الجدل المتعددة بين القريب والبعيد، والمألوف والغربي، والمسافة الزمنية وانصهار آفاق الماضي بالحاضر دون الخلط بينها. وأخيراً، فإن تضمين جدل المطابق والآخر والمثيل في تأويلية التاريخ هو ما يحفظ فكرة التراث من الخضوع مرة أخرى إلى مفاسن الرومانسية.

وحيث نمضي متراجعين خطوة أخرى في تحليلاتنا، فلا بدّ من الجمع بين فكرة التراث وفكرة الأثر، التي انتهى بها الفصل الرابع من هذا الكتاب. فهناك صلة قربى عميقа بين الأثر المتروك والمقتفي، والتراث المنقول والمتلقى. يدلّ الأثر، من حيث هو متروك، من خلال مادية العلامة، على خارجية الماضي، أي على تسجيله في زمان العالم. أما التراث فيضع تأكيده

على نوع آخر من الخارجية، هي كوننا - تأثر - بالماضي الذي لم نصنعه نحن. مع ذلك هناك أيضاً تلازم بين دلالة الأثر المقتفي وفاعلية التراث المنشول. كلتا الفعاليتين المتماثلتين وساتطان يبتنا وبين الماضي.

من خلال هذا الربط بين الأثر والتراث، يمكن استئناف جميع تحليلات الفصل الرابع عن طريق ما نسميه بالتفكير في التاريخ. وحين نرجع مرة أخرى من تحليلاتنا للأثر نحو التحليلات التي سبقته، فإننا سنجد في البداية أن وظيفة الوثيقة قد أبرزت تكوين ذاكرة ذات نطاق واسع. وقد قلنا هناك إن الأثر يترك وراء الظهر، وإن الوثيقة تجمع وتحفظ. وبهذا المعنى، فهي تقرن الأثر بالتراث. ومن خلال الوثيقة، يصير الأثر جزءاً من التراث. ويصبح القول إن نقد الوثائق جزء لا يتجزأ من نقد التقليد والتراثات. لكن هذا النقد، كما هو، ليس سوى متغير في أسلوب التراجمة.

وفي نقلة أخرى، يجب أن يجمع التراث مع تعاقب الأجيال. فهو يؤكّد على الوجه البيولوجي المفترض لشبكة المعاصرين والأسلاف والأخلاف، أي تحديداً أن هذه الشبكة تنتمي إلى النظام الرمزي. ويوفر تعاقب الأجيال، تبادياً، سلسلة التأويلات والتأويلات الجديدة على أساس من الحياة، مثلما على أساس من استمرارية الأحياء.

وأخيراً، بقدر ما يعبر الأثر والوثيقة وتعاقب الأجيال عن إعادة إقحام الزمان المعيش في زمان العالم، فإن زمان التقويم أيضاً يدخل في نطاق ظاهرة التراث. ويمكن رؤية هذه الصياغة على صعيد المحور الذي يحدد لحظة الصفر لمحورة الزمان، والتي يضفي ثانية بعده على نظام المواقف. والسبب أن هذه اللحظة المحورية تتيح تسجيل تقاليدنا في زمان العالم. وبفضل هذا التسجيل يتم فهم التاريخ التأثيري، الذي يسمه التقويم بميسمه، بوصفه يحيط بحيواتنا كلها وبسلسلة تقلباتها. وفي المقابل، لو أردت لحدث تأسيسي أن يحظى بجدرة تشكيل محور لزمان التقويم، فيجب أن ترتبط به عن طريق تراث هو انتقالة. ومن هنا فهو ينبع من فاعلية ماضٍ يتخبط

الذاكرة الفردية بأسيرها. هكذا يوفر زمان التقويم لتقاليدنا إطاراً تأسيسياً قائماً على الفلك، في حين توفر فاعلية الماضي لزمان التقويم مسافة زمنية يتم اجتيازها.

هل هناك متسع لتأمل متميز في الحاضر التاريخي ضمن تحليل يتخذ دليلاً له من التعارض بين فضاء التجربة وأفق التوقع؟ أعتقد ذلك. فإذا كانت التراثية تشكل البعد الماضي لفضاء التجربة، فإن هذا الفضاء يتجمع ويلتمش في الحاضر، وفي الحاضر يمكنه، كما أوضحنا سابقاً، أن يتمدد أو يتقلص. أود أن أضع التأمل الفلسفـي التالي تحت عنوان مفهوم «المبادرة». وسأوجز حدودها بمتابعة دائرتين متحدلتـي المركز. تحيط الدائرة الأولى بظاهرة المبادرة بصرف النظر عن ولوجهـها في التفكـر في التاريخ، الذي هو موضوعـنا هنا. وتضفي الثانية مزيداً من الدقة على صلة المبادرة بعلاقـة - النـحنـ التي تحمل المبادرة إلى مستوىـ الحاضـرـ التاريخـيـ.

يعني ربط مصيرـ الحاضـرـ مصيرـ المبادـرةـ تجـريـدـ الحـاضـرـ منـ أـبـهـةـ حـضـورـهـ، بـالـمعـنىـ شـبـهـ الـبـصـرـيـ لـلـكـلـمـةـ. وـرـبـماـ لـأنـ يـنـكـفـنـ مـنـ تـطـلـعاـ يـصـرـهـ نحوـ الـعـاصـيـ يـمـيلـ إـلـىـ جـعـلـ الـاسـتـرـجـاعـ يـطـغـيـ. وـمـنـ هـنـاـ فـهـ نـظـرـةـ أـوـ رـؤـيـةـ أـكـثـرـ مـاـ هوـ تـأـثـرـناـ بـتـبـصـرـ الـمـاضـيـ. وـهـذـاـ مـاـ يـجـعـلـنـاـ نـمـيلـ أـيـضاـ إـلـىـ أـنـ نـفـكـرـ فيـ الـعـاصـيـ بـوـصـفـهـ رـؤـيـةـ أـوـ مـنـظـورـاـ. مـنـ هـنـاـ عـرـفـ أـوـ غـسـطـنـ الـحـاضـرـ بـأـنـهـ (ـانتـهـ)ـ يـسـمـيـهـ أـيـضاـ تـنبـهـ (contuitus). وـمـنـ نـاحـيـةـ أـخـرىـ، يـمـيزـ هـيـدـغـرـ مـصـيـباـ الـاحـتـراـسـ بـأـنـ صـورـ دـخـبـلـةـ مـنـ صـورـ الـهـمـ، وـبـأـنـ نوعـ مـنـ الـافـتـانـ بـالـنـظرـ إـلـىـ الـأـسـيـاءـ الـتـيـ نـشـفـلـ بـهـاـ. هـكـذاـ يـتـحـوـلـ (ـالـاسـتـحـضـارـ)ـ إـلـىـ ضـرـبـ مـنـ ضـرـوبـ الـنـظرـ الـمـنـذـهـلـ. وـلـكـيـ نـعـيـدـ لـلـاسـتـحـضـارـ أـصـالـةـ مـساـوـيـةـ لـأـصـالـةـ الـإـقـبـالـ الـاسـتـبـاقـيـ، أـفـتـرحـ أـنـ نـرـبـطـ بـيـنـ كـلـنـاـ فـكـرـتـيـ الـاسـتـحـضـارـ وـالـمـبـادـرةـ. وـهـكـذاـ لـاـ يـعـودـ الـحـاضـرـ مـجـرـدـ مـقـولـةـ عـنـ الرـؤـيـةـ، بلـ هـوـ فـعـلـ وـمـعـانـةـ. وـيـعـبرـ أـحـدـ الـأـفـعـالـ عـنـ ذـلـكـ تـعبـيرـاـ أـفـضلـ مـنـ جـمـيعـ تـعبـيرـاتـ الصـيـغـ الـأـسـمـيـةـ، بـمـاـ فـيـهـ الـحـضـورـ، أـلـاـ وـهـوـ تـحـديـداـ الـفـعـلـ (ـيـبـدـأـ). يـعـنيـ (ـأـنـ يـبـدـأـ)ـ بـعـطـاءـ مـسـاقـ جـدـيدـ

لأشياء انطلاقاً من مبادرة تعلن عن استمرارية، وبالتالي تبقى الشيء متواصلاً. تعني «أن يبدأ» أن يبدأ ليستمرة - أي وجود عمل يبني متابعته⁽⁴⁹⁾.

ولكن تحت أية شروط تتسبّب المبادرة بإيجاد فكر يفكّر في ذاته؟ أكثر المواقف جذرية بهذا الصدد هو الموقف الذي ميز فيه ميرلوبونتي إقحام الذات الفاعلة في العالم، أي تحديداً تجربة «أنا أستطيع» التي هي جذر «أنا أفكر». لهذه التجربة فضيلتها الكبرى في الدلالة على الجسد الخاص بوصفه وسيطاً أصيلاً بين مساق التجربة المعيشة ونظام العالم. إذ أن وساطة الجسد الخاص تسبق جميع الروابط على المستوى التاريخي التي تأملناها في الفصل الأول من القسم السابق، والتي سترتبط بها فيما يأتي الحاضر التاريخي. فللجسد الخاص - ولعل الأولى القول: لللحم والدم - علاقته بما سماه ديكارت، في تأمله السادس، «الجوهر الثالث» رادماً الفجوة بين المكان والتفكير. وبالفاظ أكثر تناسبًا هي الألفاظ التي استخدمها ميرلوبونتي نفسه، يجب أن نقول إن اللحم والدم يتحدين ثانية الطبيعي والنفسي، وثانية الخارجية الكونية والداخلية التأملية⁽⁵⁰⁾. وعلى أساس مثل هذه الفلسفة عن اللحم والدم يمكن التفكير بـ«الإ أنا أستطيع». اللحم والدم بهذا المعنى هما الأداة المتماسكة لقواي وانعدام قواي. وحول نظام هذه الإمكانيات الجسدية يبسط العالم نفسه كمجموعة من الأوعية الطبيعية أو المتمردة المحتملة، أو كمجموعة من المواقف والعوائق. وفكرة الظروف، التي أشرنا إليها سابقاً، يتم صياغتها من خلال انعدام قواي، ما دامت تدلّ على ما «يحيط» - أي يحدد وي موقع - من قدرتي على الفعل.

هذا الوصف للـ«الإ أنا أستطيع»، الآتي من ظاهرتي الوجود، يوفر إطاراً مناسباً لاستئناف تلك التحليلات التي تم القيام بها فيما يتعلق بنظرية الفعل، التي أشرنا إليها فيما يتعلق بعلاقة محاكاة السرد الأولى بعالم الممارسة. وندكروا أنني ميزت، متابعاً آثر دانتو، بين الأفعال الأساسية، التي نعرف كيف نفعلها على أساس الألفة المجردة بقوانا، والأفعال الاستئنافية، التي

تطلب منا أن نفعل شيئاً ما لكي ننجز حدثاً ما، لا يكون نتيجة أفعالنا الأساسية بل حوصلة استراتيجية في الفعل تشمل على الحسابات والقياسات العملية⁽⁵¹⁾. وإضافة الأفعال الاستراتيجية هذه للأفعال الأساسية ذات أهمية كبرى بالنسبة إلى نظرية في المبادرة. فهي حقاً تنشر قدرتنا - على - فعل - شيء ما إلى ما وراء العالم المباشر للـ«أنا أستطيع». وفي المقابل، تضع الآثار القصبية لفعلنا في إطار عالم الفعل الإنساني مستبعدة إياها أن تكون مجرد موضوعات للملاحظة. إننا كفاعلين ننتاج شيئاً ما، نحن لا نراه إذا تحررنا الدقة. وهذا التأكيد ذو أهمية كبرى بالنسبة إلى التزاع حول الحتمية، وهو يتبيّح لنا أن نعيّد صياغة التناقض الكانطي عن الفعل الحر، مأخذواً بمعنى بداية سلسلة سببية. والحقيقة أننا لا نلاحظ من الموقف نفسه أن شيئاً ما يحدث، أو أننا نجعل شيئاً ما يحدث. فنحن لا نستطيع أن تكون مراقبين وفاعلين في الوقت نفسه. والتبيّحة أننا لا نستطيع التفكير بالأنظمة المغلقة، والاحتماليات الجزئية، إذا اكتفينا بالقدرة على المضي إلى تقديرات استقرائية تمتد إلى الكون بأسره، إلا إذا كان ذلك على حساب تضمين أنفسنا كفاعلين قادرين على إنتاج الأحداث. بعبارة أخرى، إذا كان العالم الكلية الشاملة لما هو موجود، فإن القيام بفعل ما لا يمكن تضمينه في هذه الكلية. بل يعني القيام بفعل ما (fail) أن الواقع غير قابل للتشمیل.

هناك تحديد ثالث للمبادرة يزيد في اقترابنا من التأمل في الحاضر التاريخي. وهو يحملنا من نظرية الفعل إلى نظرية الأنظمة. وهو مستبق بطريقة ضمنية في التحديد السابق. لقد أثبتت نماذج لحالات الأنظمة وتحولات الأنظمة، بما فيها البنى التشجيرية، بتفرعاتها وبدائلها. هكذا عرّفنا التدخل، في الجزء الأول من هذا الكتاب مع فون رايت، - وهو الفكرة المعادلة لفكرة المبادرة في إطار نظرية الأنظمة - بأنه القدرة التي يمتلكها الفاعلون على ربط كونهم يستطيعون فعل شيء ما يستوعبونه استيعاباً مباشراً - أي الأفعال الأساسية عند دانتو - بالعلاقات الداخلية التي تشرط نظاماً

ما⁽⁵²⁾. يضمن التدخل انغلاق النظام، بتحريركه بدءاً من حالة أولية يحددها هذا التدخل نفسه. وقد قلنا إن الفاعلين بفعلهم شيئاً ما يتعلمون عزل نظام مغلق عن بيئتهم ويستكشفون إمكانيات التطور الضمنية في هذا النظام. وهكذا يتم إحلال التدخل عند تقاطع قوى أحد الفاعلين ومصادر النظام. مع فكرة تحريك النظام تتدخل فكرتا الفعل والسببية. ويمكن استئناف الحوار حول الحتمية، المذكورة سابقاً، مرة أخرى هنا ب بصيرة مفهومية أقوى. وفي الحقيقة، إذا كنا نشك بقدرتنا الحرة على فعل شيء، فذلك لأننا نضيف إلى كلية العالم النتائج المطردة التي لا حظناها. ولكننا ننسى أن العلاقات السببية نسبة إلى أجزاء تاريخ العالم التي لديها طابع النظم المغلقة، وأن القدرة على تحريك نظام معين يإنتاج حالته الأولية هو شرط لانغلاقه. هكذا يجد الفعل نفسه ضمنياً في اكتشاف العلاقات السببية.

وإذا نقل التدخل من المستوى الكوني إلى المستوى التاريخي، فإنه يشكل نقطة العقدة لنموذج تفسير قيل إنه شبه - سببي. ويسهل علينا أن نتذكر أن هذا النموذج مصوغ من أجزاء غائية، تطابق الأطوار القصدية لل فعل، وأجزاء شبه قانونية، تطابق الأطوار الطبيعية. وفي إطار هذا النموذج يجد تأملنا في الحاضر التاريخي أساسه الإستمولوجي المناسب.

لا أريد أن أنهي هذه الدائرة الأولية من التأملات المنكبة على مفهوم المبادرة دون التأكيد على الكيفية التي تندمج بها اللغة في الوساطات الداخلية لل فعل، وعلى وجه التحديد تلك التدخلات التي يتخذ من خلالها الفاعلون المبادرة باقتراح بدايات يقحمونها في مسار الأشياء. ونحن نتذكر أن إميل بنسفت سبق أن عَرَفَ الحاضر بأنه اللحظة التي يجعل فيها المتكلمون من فعل نطقهم معاصرأ أو متزامناً مع الأحكام التي يطلقونها⁽⁵³⁾. بهذه الطريقة، فُهمت الإحالات الذاتية للحاضر. ومن بين جميع تطويرات خاصية الإحالات الذاتية التي أضافها أوستن وسيرل، أريد أن أستعيد فقط تلك التي تسهم في الإشارة إلى الجانب الأخلاقي من المبادرة⁽⁵⁴⁾. وليس هذا انعطافاً مصطنعاً

بقدر ما تحمل الأفعال الكلامية أو أفعال الخطاب اللغة، من ناحية، إلى بعد الفعل (من الدال هنا أن يسمى أوستن كتابه «كيفية فعل الأشياء بالكلمات»)، ومن ناحية أخرى، فإن الفعل الإنساني مصوغ صياغة حميمة من إشارات ومعايير وقواعد وتقييمات تضعه في منطقة المعنى، أو إذا شتمت في إطار البعد الرمزي. لذلك من المشروع تماماً أن نأخذ بالاعتبار الوساطات اللغوية التي تجعل المبادرة فعلاً ذا معنى.

بمعنى واسع، يلزم كل فعل كلامي (أو كل فعل خطاب) المتكلم، وهو يلزم في الحاضر. ولا أستطيع أن أثبت شيئاً من دون اقتراح عبارة ضمنية تشير إلى صدق ما أقول، وبفضلها أستدل على ما أقوله، إلى حد أبعد مما أستطيع فعله من دون الإصرار على صدقية ما أثبته. بهذه الطريقة، تجعلني كل مبادرة كلامية - أو كما يفضل بنيفنسن أن يقول: كل حالة خطاب - مسؤولاًً عما قبل في قولي إياه. مع ذلك، إذا كان كل فعل كلامي يلزم قائله ضمناً، فإن بعض أنماط القول تفعل ذلك صراحة. وتصبح هذه الحالة مع أفعال التقويض التي يشكل الوعد نموذجاً لها. حين أطلق وعداً، أضع نفسي قصدياً تحت إلزام فعل ما أقول إبني سافعله. هنا يصير للالتزام معنى كلامي قوي يقيدني. وهذا القيد الذي أفرضه على نفسي يستحق النظر ما دام الإلزام الذي أطلق في الحاضر يتهدى بالمستقبل. من هنا يتم التأكيد على سمة مميزة للمبادرة، تعبر عنها العبارة الظرفية: «من الآن فصاعداً» (في الفرنسية يعبر عنها الظرف: *désormais* خير تعبير). وفي الحقيقة يعني الوعد لا مجرد الوعد بفعل شيء ما، بل أيضاً الإيفاء بما وعددت. ولذلك تعني مواصلة الكلام أن أجعل لمبادرةي استمراراً، وأن أجعل هذه المبادرة تدشنينا حقيقياً لمساق جديد من الأشياء، أي بإيجاز، أن أجعل الحاضر ليس مجرد حدث، بل بداية استمرار .

هذه هي الأطوار التي اجتازها التحليل العام للمبادرة. فمن خلال «أنا أستطيع» تشير المبادرة إلى قدرتي، ومن خلال «أنا أفعل» تصبح فعلياً، أي

من خلال التدخل أو التطفل تسجل فعلي في مساق الأشياء، وتجعل الحاضر الحي يتطابق مع أية لحظة، ومن خلال الوعود الموفى به، تضفي على الحاضر قوة المحافظة، أي بإيجاز، البقاء. مع هذه السمة الأخيرة تكتسي المبادرة دلالة أخلاقية تعلن عن أهم الخواص السياسية والعالمية للحاضر التاريخي.

مع اتساع محيط فكرة المبادرة التي افتينا آثارها، يبقى هذا المحيط يشير إلى مكان المبادرة بين أفق التوقع وفضاء التجربة، الذي يمكن بفضله مساواتها بالحاضر التاريخي.

لكي نجعل هذا التعادل يظهر، يجب أن نبين كيف يحمل النظر في الحاضر التاريخي حتى مرحلته الأخيرة جواب التفكير في التاريخ عن التباسات التأمل في الزمان التي ازدهرت مع الظاهراتية. وينبغي أن نتذكر أن هذا التأمل عمق الهرة بين فكرة لحظة لا سمل لها، وقد اختزلت إلى مجرد انقطاع بين امتدادين زمانيين، وفكرة حاضر يكتنز بوشك حدوث المستقبل القريب وسجل ماضٍ انقضى تواً. لقد فرضت اللحظة الشبيهة بال نقطـة - مفارقة عدم وجود «الآن» الذي اختزل إلى مجرد فجوة بين ماضٍ لم يعد له وجود، ومستقبل لم يأتي بعد. ومن ناحية أخرى، يقدم الحاضر الحي من خلاله نفسه بوصفه وقوع «الآن» يتأثر مع وشك حدوث المستقبل القريب وسجل الماضي المنقضـي تواً. ونحن نتذكر أيضاً أن أول رابطة أقامها التفكير في التاريخ كانت زمان التقويم. ويجد تأملنا في الحاضر التاريخي أول مستند له في تكوين زمان التقويم الذي يعتمد، بين ما يعتمد عليه، اختيار لحظة محورية يمكن من خلالها تحديد مواقيـت الأحداث. وتشكل حـيوانـاً وحياة الجماعـات التي ننتـمي إلـيـها جـزـءـاً من تلك الأحداث التي يتيـح لـنا زـمان التقويم أن نـعيـن مـوضـعـها عـلـى مـسـافـة مـتـغـيرـة في عـلـاقـتها بـهـذـه اللـحظـة المحـورـية. ويمكن اعتـبار هـذـه اللـحظـة أول أـسـسـ الحـاضـرـ التاريخـيـ، وهـي تـنقـلـ لـهـذـاـ الحـاضـرـ فـضـيلـة زـمانـ التـقوـيمـ، حيث تـشـكـلـ زـمـاناً ثـالـثـاًـ بـيـنـ الزـمانـ

ال الطبيعي والزمان الظاهري. هكذا يشارك الحاضر التاريخي في الصفة الخلطية لزمان التقويم الذي يربط الآن (اللحظة) الشيء بالنقطة بالحاضر المعيش من خلاله. وهو يبني على هذا الأساس لزمان التقويم. والأكثر من ذلك أن اللحظة المحورية، ما دامت مرتبطة بحدث تأسيسي يراد له أن يفتح حقبة جديدة، تشكل نموذجاً لكل بداية زمنية، إن لم تكن نموذجاً للزمان نفسه، أي نموذجاً لكل حدث يمكن أن يدشن مساقاً جديداً من الأحداث⁽⁵⁵⁾.

ويقوم الحاضر التاريخي أيضاً، شأنه شأن الماضي والمستقبل التاريخي اللذين يتآزران معه، على أساس ظاهرة تعاقب الأجيال ببولوجياً ورمزاً معاً. هنا يكون أساس الحاضر التاريخي توفره فكرة عالم المتعاصرين، التي رأينا بمتابعة ألفرد شوتز، أنها تندس بين عالم الأسلاف وعالم الأخلاف. وهكذا يكون التوافت الطبيعي المجرد، بكل ما يتسبب به بعده العلمي الحالص من مصاعب، تواصله فكرة التعاصر، التي تضفي مباشرة على الحاضر التاريخي بعد علاقة - التحن، بفضل ما ينخرط فيها من تيارات شعور متعددة من خلال «الكثير معاً»، إذا استخدمنا تعبير شوتز الجميل. هكذا تشكل فكرة عالم المتعاصرين - التي تنطوي ضمناً على الوجود - معاً (Mitsein) الأساس الثاني للحاضر التاريخي. ومن هنا مباشرة يفهم الحاضر التاريخي بوصفه فضاءً مشتركاً للتجربة⁽⁵⁶⁾.

ما زال علينا أن نعطي هذا الحاضر التاريخي جميع سمات المبادرة التي تسمح له أن يكون مبعث التأمل الذي نبحث عنه بين ثلقي ماضٍ ينقله التراث واشتراط أفق للتوقع.

يمكن أن يفيدنا ما قيل سابقاً عن الوعود كمدخل للتطور الذي سيأتي. وقد قلنا إن الوعود يلزم الوعاد رسمياً لأنه يضع قائله تحت طائلة الالتزام بفعل شيء ما. من هنا يكتسب تأملنا في الحاضر بعداً أخلاقياً. وتتولد سمة مشابهة لفكرة الحاضر التاريخي من نقل تحليلنا للوعود من المستوى الأخلاقي إلى المستوى السياسي. يحدث هذا النقل من خلال التأمل في

الفضاء العام الذي يسجل فيه الوعد، حيث يكون النقل من مستوى إلى آخر قد سهله اعتبار الطبيعة الحوارية للوعود، مما لم نؤكده سابقاً. وفي الحقيقة، ليس في الوعود شيء واحدي الذات على الإطلاق. إذ لا أكتفي بتطويع ذاتي فقط عند إطلاق وعد. بل أنا دائمًا أعد شخصاً ما بشيء ما. وحتى لو كان هذا الشخص مستفيداً مما أعد به، فهو أو هي في الأقل شاهد عليه. لذلك هناك عقد ألزم به نفسي أمام الآخرين، حتى قبل الفعل الذي أحذن نفسي به. هكذا تسبق قاعدة الأمانة الأخلاقية التي ينبغي للمرء بمقتضها أن يحافظ على وعده أي وعد فردي يطلق في النظام الأخلاقي. وبدوره، فإن الفعل الذي يوجهه شخص آخر والذي يتصدر قاعدة الأمانة الأخلاقية هذه يبرز على خلفية فضاء عام يحكمه عقد اجتماعي، يُفضل فيه الجدال بالحسنى على العنف، ويتعارض فيه ادعاء الحقيقة الملازم لكل المسلمين إلى قاعدة المحاججة والتي هي أحسن. هكذا يتم إخضاع إيمانولوجيا خطاب الحقيقة إلى قاعدة سياسية - أو بالأحرى كونية - عن الخطاب الحقيقي. ولذلك هناك علاقة دائمة بين المسؤولية الفردية للمتكلمين الذين يلزمون أنفسهم من خلال وعودهم، والبعد الحواري لميثاق الأمانة الذي يجب على المرء بمقتضاه أن يحافظ على وعده، والبعد السياسي - الكوني للفضاء العام الذي يولده العقد الاجتماعي الفعلي أو الافتراضي.

من هنا تختلف المسؤولية التي تنبسط في فضاء عام اختلافاً جذرياً عن الإقبال الهيدغرى بوجه الموت، الذي نعرف أنه غير قابل للنقل عند نقطة معينة من آية (دواين) إلى أخرى.

ليس من مهمة هذا العمل أن يوجز حتى قسمات فلسفة أخلاقية أو سياسية يمكن في ضوئها إقحام المبادرة الفردية في مشروع فعل جماعي معقول. غير أنها نستطيع على الأقل أن نضع حاضر هذا الفعل التاريخي والسياسي غير المنقسم عند نقطة الربط بين أفق التوقع وفضاء التجربة. إذا علينا أن نعيد استكشاف التأكيد، الذي أطلقتنا مع رينهارت كوسيلك، وقلنا

فيه إن عصرنا يتميز بانسحاب أفق التوقع وتضييق فضاء التجربة معاً. فإذا أقرت هذه القراءة سلبياً، فإنها تجعل من الحاضر زمان أزمة، بالمعنى المزدوج لزمان الحكم وزمان القرار⁽⁵⁷⁾. وفي فكرة الأزمة هذه يتسم التعبير عن تمدد شرطنا التاريخي المتشاكل مع روح التمدد والانتشار (*distentio animi*) عند أوغسطين. ويكون الحاضر أزمة تماماً حين يلجا التوقع إلى اليوتوبيا وحين يصبح التراث مجرد مستودع ميت للماضي. وحين نواجه انفجار هذا التهديد للحاضر التاريخي، فإن علينا أن نقوم بالمهمة التي أشرنا إليها سابقاً: ألا وهي أن نمنع التوتر بين قطبي التفكير في التاريخ من بلوغ نقطة الانشقاق. من هنا يأتي ربط التوقعات اليوتوبية الحالصة، من ناحية، بالحاضر عن طريق فعل استراتيجي معنى باتخاذ الخطوات الأولى في اتجاه المرغوب والمعقول، ومن ناحية أخرى، مقاومة تضييق أفق تجربتنا بتحرير الاحتمالات غير المستخدمة في الماضي. ولا تكون المبادرة، على المستوى التاريخي، إلا من تبادل متواصل بين هاتين المهمتين. لكنه إذا أريد لهذا التبادل ألا يعبر عن إرادة رجعية فقط، بل أن يواجه هذه الأزمة، فإن عليه أن يعبر عن «قوة الحاضر عينه».

لقد واتت الجرأة أحد الفلاسفة على التفكير بـ«قوة الحاضر» هذه - ألا وهو نি�تشه في الثاني من تأملاته في غير أوانها، المععنون: «في جدوى تاريخ الحياة ولا جدواه»⁽⁵⁸⁾. ولقد كان ما تجراً نি�تشه على تصوره هو التوقف الذي يحدثه الحاضر الحي، إن لم يكن على تأثير الماضي علينا، فعلى الأقل بالنسبة إلى السحر الذي يمارسه علينا عن طريق كتابة التاريخ نفسها لأنها هي التي تنفذ وتتضمن عملية التجريد التي يخضع لها الماضي من أجل الماضي.

لماذا يكون مثل هذا التأمل في غير أوانه؟ لسبعين. الأول، لأنه ينقطع مباشرة عن مشكلة المعرفة (Wissen) لصالح مشكلة الحياة (Leben) وبالتالي يضيع سؤال الحقيقة في منزلة أدنى من سؤال المنفعة (Nutzen) والضرر (Nachteil). ما ليس في أوانه هو القفزة الخالية من الباعث نحو علم للمعايير

(criteriology)، نعرف مما تبقى من هذا الكتاب أنه ينبع من منهج نيته الجينالوجي (النسابي) الذي لا ضمان لمشروعيته إلا في الاقتناع الذي تولده الحياة نفسها. وكذلك فإن التحول الذي تخضع له كلمة (تاريخ) - وناته يستخدم (Historie) - هو في غير أوانه أيضاً، فهي لم تعد تدل على أي من المصطلحين اللذين حاولنا أن نعيد ارتباطهما بعد أن فصلا طويلاً عن بعضهما، فلا هي تدل على قضية حكاية مغامرات، ولا على السرد، بل تدل على «ثقافة تاريخية» أو «معنى تاريخي». وفي فلسفة نيته، لا يمكن الفصل بين هاتين الظاهرتين اللتين هما في غير أوانهما. وكل تقدير نشوئي (نسابي) لأي شيء هو في الوقت نفسه تقدير للثقافة. وللهذا التغير في المعنى أثره الكبير الذي يستبدل أي نظر إيمانولوجي في شروط التاريخ، بمعنى كتابة التاريخ، بل حتى المحاولات التأملية في تاريخ العالم، بالسؤال عما يعني أن نعيش تاريخياً. يعني الاشتباك مع هذا السؤال عند نيته اعتراضه العملاق على الحداثة الذي يتخلل عمله كله⁽⁵⁹⁾. لقد حولت الثقافة التاريخية الحديثة قدرتنا على التذكر، التي تميزنا عن بقية الحيوانات، إلى عبء للماضي نتوء تحته، ويجعل من وجودنا «زمنا ناقصاً لا سيل إلى اكماله أبداً» (ص9). هنا نجد أكثر النقاط الخارجة عن أوانها في هذا الكراس. فلكي نفلت من هذه العلاقة المنحرفة بالماضي، يجب أن تكون قادرین مرة أخرى على التنسابي، «أو إذا شئنا التعبير بطريقة علمية أكثر، يجب أن تكون لدينا القدرة على أن نشعر لاتاريخياً ما دام النسيان قائماً» (المصدر نفسه، والتأكيد له). النسيان قوة، قوة متأصلة في «قدرة تشكيل إنسان أو شعب أو ثقافة...أعني قدرته على تنمية نفسه على نحو متميز، محولاً ومدمجاً كل ما هو ماضٍ وغريب، على تضميد الجراح، على استبدال ما ضاع وجبر ما كُسر من ذاته» (ص10). النسيان هو عمل هذه القوة، وبقدر ما يكون مرغوباً فيه، فهو يقلص «الأفق المغلق والمكتمل» الذي فيه وحده يبقى الكائن الحي معافٍ وقوياً ومجدياً⁽⁶⁰⁾.

والانزياح من سؤال التاريخ (بوصفه كتابة التاريخ أو تاريخ العالم) إلى

سؤال التاريخي يقوم به في نص نيشه التعارض بين التاريخي واللاتاريخي، الذي هو ثمرة تفاقم في غير أوانه للنسopian في فلسفة الثقافة. «اللاتاريخي والتاريخي كلاهما ضروري معاً لصحة فرد أو شعب أو ثقافة» (ص10). وهذه «القضية» (Salz) هي أصلاً في غير أوانها بقدر ما تحول الحالة اللاتاريخية إلى مثال على حكم حول السوء في استخدام أو الإفراط في مكون الثقافة التاريخية للشعب الحديث. إذا يحكم إنسان الحياة على إنسان المعرفة، الذي يمثل التاريخ عنده إحدى طرق إغلاق حساب حياة الإنسانية⁽⁶¹⁾. يعني التنديد بإفراط ما (Ubermass) (ص14) افتراض أن هناك استعمالاً جيداً له. وهنا يبدأ تحكيم «الحياة». ولكن علينا ألا نسيء فهم ما يجري هنا. فنوع التصنيف المنطقي الذي جعل من هذه المقالة التي كتبها نيشه شهيرة - وهو تمييزه بين التاريخ النصبي، التاريخ الأثري، والتاريخ النقدي - ليس بتصنيف يستمولوجي حيادي. ولا هو يمثل تقدماً منظماً بحسب شكل خالص، كما تفعل فلسفة التاريخ لدى هيغل (من المهم أن نلاحظ هنا أن الطرف الثالث لدى نيشه يحتل مكانة الطرف الثاني لدى هيغل، ولعل في تقسيم نيشه الثلاثي علاقة ساخرة بهيغل). في كل مثال تتعلق القضية بصورة ثقافية، لا بنمط يستمولوجي فكري.

وإنها لتتوفر بدورها مناسبة لتمييز نوع العيب الذي يقترفه التاريخ المكتوب من التاريخ الفعلى في كوكبة ثقافية معينة. ويتمثل المعيار في كل مثال في خدمة الحياة.

ينبع التاريخ النصبي من الثقافة المتعلمة. وحتى لو كتبته عقول متنورة فهو يتوجه نحو أصحاب الفعل والقوة، والمحاربين، بحثاً عن نماذج، ومعلمين ومعززين، لا يستطيعون العثور عليهم بين مجاييلهم ومعاصريهم (ص14)⁽⁶²⁾. وكما توحى الطريقة التي يسمى بها، فهو يعلم ويهذر عن طريق إصراره على منظور استرجاعي بعناد يقاطع كل فعل بحبس أنفاس التأمل. ونيتشه يتكلّم عنه بلا تهكم. إذ من دون إلقاء نظرة على سلسلة

الأحداث بأسرها، لا يستطيع أحد أن يكون صورة عن الإنسان. ولا تتجلى العظمة إلا فيما هو نصبي. يعني مثل هذا التاريخ للإنسان ضريحاً ضخماً، لا يمكن اعتباره إلا «اعتقاداً بتشابه العظاماء واستمرارهم في جميع العصور، واحتجاجاً على ما يعترى الأجيال من تغيير وانتقال وهشاشة كل ما هو موجود» (ص16). ما من مكان مثل هذا يقترب فيه نيته من تشنيه دفاع غادamer لصالح «الكلاسيكي». مع بدء اتصاله بالكلاسيكي، يكون التأمل النصبي بالتاريخ الاعتقاد بأن «العظيم الذي وجد ذات مرة كان ممكناً مرة، فلا بد أنه سيكون ممكناً مرة أخرى ذات يوم» (المصدر نفسه). «مع ذلك...!» (Und doch). تكمن الرذيلة السرية للتاريخ النصبي في أنه يضلل من خلال قوة المماثلة، عن طريق الواقع نفسها التي يساوي بها الاختلافات ويبعد التفاوتات، تاركاً «الأثر في ذاته» وحده (ص17)، الذي لا يقبل التقليد أبداً، مثل هذه الرذائل تحتفي بها مناسباتنا الكبرى. وفي هذا الطمس للفرادة «يعاني الماضي نفسه من الضرر» (ص17). وإذا كانت هذه هي الحال مع أعظم رجال الفعل والقوة، فماذا يمكننا أن نقول عن التافهين الذين يحتمون وراء سلطة النصي بغية إخفاء كراهيتهم لكل عظمة⁽⁶³⁾؟

إذا كان التاريخ النصبي يستطيع أن يمد يد العون للأقوباء في سيطرتهم على الماضي بغية خلق العظمة، فإن التاريخ الأخرى يساعد الناس العاديين على أن يتمسكوا بالتراث الراسخ البناء المتتجذر في تربة أليفة معطاء لما هو عادي ويستحق التمجيل. فالحفظ والتمجيل - هو الشعار الذي تفهمه غريزياً أسرة أو جيل أو مدينة. فهو يبرر الجيرة الباقية، ويضعنا في مأمن من إغراءات الحياة العالمية (الكوزموبوليتية) التي تبحث دائماً عن البدع المستحدثة. بالنسبة لهذا النوع من التاريخ أن تكون للمرة جذور ليس حدثاً اعتباطياً، بل أن ينمو من تربة الماضي، ويصبح وريثاً لازدهاره وثماره. غير أن المخاطر ليست بعيدة، فإذا كان كل شيء قد يُمْضِيَ ماضياً موضع تمجيل أيضاً، فإن التاريخ مرة أخرى يصاب ليس فقط بقصر نظر التمجيل، بل

بتحنيط ماضٍ لم يعد يقوى الحاضر على بث الحياة فيه أو استيحائه. ولا تزيد الحياة أن تحافظ على نفسها، بل أن تستمر وتنمو.

وهذا هو السبب في وجود الحاجة إلى نوع ثالث من التاريخ لخدمة الحياة، وذلك هو التاريخ النقيدي. ومحكمته ليست محكمة العقل النقيدي، بل الحياة القوية. بالنسبة لهذا الطراز من التاريخ، «يستحق كل ماضٍ... الإدانة» (ص22). فأن تعيش معناه أن تكون ظالماً، بل حتى غشوماً. وإذا كان هناك وقت للنسىان، فذلك هو بالتأكيد الزمان الذي يدين الضلالات والعدايات والأخطاء والجرائم التي تحدّرنا نحن منها. هذه القسوة هي زمان التناسى، ليس من خلال الإهمال، بل من خلال سوء الفهم المتعتمد. وهذا هو زمان حاضر لا يقل فاعلية عن زمان إطلاق الوعود.

من الواضح أن قارئ هذه الصفحات المريرة التي كتبها نيتشه لا بد أن يعرف أن جميع هذه الأقوال يجب وضعها في إطار موقف نيتشه الاستعاري الكبير الذي يضم فقه اللغة (الفيلولوجيا) والتشريح ضمن جيناليوجيا (نسبة) الأخلاق، التي تكمن فيها أيضاً نظرية في الثقافة.

هنا في الحقيقة، يكمن السبب في أن ما يتبقى من هذا المقال ينفصل عن المظاهر التصنيفية لهذا التحيط ليتخد نبرة أكثر اتهاماً ضد علم التاريخ! ضد عبادة الداخلية، التي تتبع من التمييز بين «الداخل» و«الخارج» (ص24)، أي بإيجاز، ضد الحداثة⁽⁶⁴⁾. وليس هذا القدر بمنجى من الاستهداف. انظروا إلينا، لقد تحول فنران المكتبات إلى موسوعات تمشي، وأفراد، مجردین عن الغريرة الإبداعية، لا يحسنون إلا لبس الأقنعة، يلدون برؤوس اشتغل فيها الشيب. أما المؤرخون، المسؤولون عن حماية التاريخ، فقد صاروا خدماء مخصوصين مهمتهم حماية تاريخ هو نفسه سجين الحرير الأكبر لتاريخ العالم، (ص31). لم تعد هناك الأخرى الأبدية التي كانت ترتقي بنا - كما تقول الآبيات الأخيرة من «فاوست» لغولته - بل الهدف الأبدى، الذي تتغنى به كل ثقافتنا التاريخية.

لنطرح جانباً نبرة القدر، ولنستبق منها فقط التعارض المهم الذي تقيمه

بين الموضوعية وفضيلة العدالة، التي هي أندر من «الكرم» (ص34). خلافاً لشيطان الموضوعية الجامد، تتجرأ العدالة - التي سمت قبل صفحات قليلة بالظلم - على اتخاذ المقاييس، على الحكم والإدانة، وعلى اعتبارها نفسها الحكم الأخير. بهذا المعنى، ليست الحقيقة نفسها شيئاً من دون ذلك «التزوع... الذي تكمن جذوره في العدالة» (ص33). ذلك أن العدالة وحدها، من دون «القدرة على الحكم» قد أنزلت أنفع أنواع المعاناة بالإنسانية، و«القوة المتفوقة وحدها تستطيع أن تحكم... أما الضعف فيتسامح» (ص34). وحتى فن تأليف كيّه كلي من مساق الأحداث، كما يفعل الدرامي - أو عن طريق ما سميته بالحبك - ما زال ينبع، بسبب تعلقه بالمعقولية، من أوهام الفكر الموضوعي. وليس بين الموضوعية والعدالة علاقة تجمع بينهما. صحيح أن فن التأليف ليس هو ما يفتق نيته ضده بل جمالية الترفع التي تضع الفن مرة أخرى إلى جانب التاريخ النصبي والأثري. وهنا أيضاً، كما في تلك الحالات، تغيب قوة العدالة⁽⁵⁵⁾.

إذا كان هذا الدفاع «في غير أوانه» عن تاريخ عادل يحتل مكاناً في بحثي كذلك لأنه يثبت ويعتمد على ذروة الحاضر، بين مشروع المستقبل وحيازة الماضي. «لن تستطيع تأويل الماضي إلا انطلاقاً من ذروة قوة الحاضر» (ص37). لن تفهم عظمة الماضي إلا عظمة الحاضر، ما داما مساوين لبعضهما. وفي التحليل الأخير، من قوة الحاضر تتواصل قوة إعادة تصوير الزمان: «لابد للمؤرخ الأصيل أن يمتلك القوة على إعادة تكوين ما هو معروف من الجميع ليصوغ منه شيئاً لم يسمع به من قبل، وأن يعبر عنه بالكثير من البساطة والعمق بحيث إن العمق ينسبنا بساطته، وبساطته عمقه» (ص37). وهذه القوة هي التي توجد الاختلاف بين السيد والعالم.

ويقل الحاضر عن ذلك، عند تعليق اللاتاريفي، أو الحاضر الأبدي في فلسفة هيغل عن التاريخ. لقد أشرت سابقاً إلى بعض حالات سوء الفهم الجادة التي أضرت بفلسفة التاريخ عند هيغل. وكان إسهام نيته كبيراً في

هذه العملية⁽⁶⁶⁾. ولكن إذا كان نيشه قد ساعد في نشر سوء الفهم حول الموضوعية الهيكلية عن نهاية التاريخ، فذلك لأنه رأى في الثقافة التي ينتمي إليها هذا التتويج الدقيق لسوء الفهم⁽⁶⁷⁾. وبالفعل ماذا يعني العصر بالنسبة إلى الأتباع سوى أنه «قلة موسيقية من لحن تاريخي عالمي» (ص47)، أي باختصار، سوى وجود زائد؟ في النهاية، لن تنفع الموضوعية الهيكلية عن «قوة التاريخ» إلا كتحذير ضد اعتبار النجاح أو الواقعة صنماً (ص48). يتلخص نيشه من هؤلاء «المدافعين عن الواقع» موقفاً «نحن الهدف، ونحن الطبيعة وقد اكتملت» (ص50).

هل أنجز نيشه بفعله هذا أي شيء سوى تأليب غطرسة أوروبا القرن التاسع عشر؟ لو كان هذا كل شيء، فلن يبقى كراسه «في غير أوانه» بالنسبة لنا أيضاً. وإذا بقي كذلك، فذلك لأنه ينطوي في داخله على دلالة باقية هي أن لتأويلية الزمان التاريخي مهمة إعادة التتحقق في سياقات جديدة دائماً. وبالنسبة لبحثي حول التواصل بين تخارجات الزمان الثلاثة، التي يتحققها الفكر التاريخي شعرياً، تهتم هذه الدلالة المستديمة بنصابة الحاضر فيما يتعلق بالتاريخ. من ناحية، يمثل الحاضر التاريخي، في كل حقبة، الطرف الأخير للتاريخ مكتملاً، هو نفسه أمر واقع ونهاية التاريخ. ومن ناحية أخرى، يكون الحاضر، في كل حقبة أيضاً، أو في الأقل قد يصبح قوة تدشين تاريخ جديد لا بد من صنعه فيما بعد⁽⁶⁸⁾. ويتحدث الحاضر، بالمعنى الأول، عن شيخوخة التاريخ، ويجعل منا أناساً جاؤوا متأخرین، وبالمعنى الثاني يصفنا بأننا أول القادمين⁽⁶⁹⁾.

بهذه الطريقة، يجعل نيشه فكرة الحاضر التاريخي تنتقل من السلب إلى الإيجاب، عن طريق المضي في تعليق التاريخي - من خلال تناسسي اللاتاريفي والمطالبة به - إلى تأكيد «قوة الحاضر». وفي الوقت نفسه، يسجل في قوة الحاضر هذه «نون الأمل» (ص63)، الذي يتتيح له أن ينحي جانباً توبیخ قلة جدوی التاريخ لصالح ما يبقى «جدوى التاريخ من أجل الحياة»⁽⁷⁰⁾.

من هنا فإن تحطيم الأصنام الموجه ضد التاريخ، ما دام مطبوعاً بطبع الماضي والمنصرم، هو شرط ضروري لقدرته على إعادة تصوير الزمان. ولا شك أن الزمان المعلق مطلوب، إذا كان المراد من استهدافاتنا المستقبل أن تمتلك القوة على إعادة تفعيل إمكانيات الماضي التي لم تتحقق، وأن تحمل التقاليد التي لا تزال حية تاريخ فعالية التاريخ.

الاستنتاجات

لن تكون الاستنتاجات التي أقترح استخلاصها في نهاية رحلتنا الطويلة محصورة بإيجاز النتائج التي توصلنا إليها. بل هي تنطوي على غاية أخرى تمثل في سير الحدود التي يجري إليها مسروعنا، تماماً كما فعلت في الفصل الختامي من كتاب «حكم الاستعارة»⁽⁷¹⁾.

وما أود سبره من حيث الشكل والحدود معاً هو الفرضية التي كانت توجه هذا العمل منذ بدايته، وهي تحديداً كون الزمانية لا يمكن الخوض فيها في خطاب مباشر للظاهراتية، بل هي تتطلب وساطة خطاب غير مباشر للقصص. ويكون النصف السلبي من هذا التوضيح في تأكيدنا أن أكثر المحاولات النموذجية للتعبير عن التجربة المعيشة للزمان في مباشرتها يفضي إلى مضاعفة الالتباسات، حين تكتسب أداة التحليل مزيداً من الدقة. وهذه الالتباسات هي التي تعنى بها شعرية السرد بغية فك كثير من عقدها. وتساوي فرضية العمل التي نطلق منها في شكلها التخططي اعتبار السرد حارساً للزمان، ما دام الزمان لا يمكن التفكير فيه من دون زمان مروي. ومن هنا

يأتي العنوان العام لهذا الجزء الثالث: الزمان المروي. وقد أدركنا هذا التطابق بين السرد والزمان للمرة الأولى في مواجهتنا بين النظرية الأوغسطينية عن الزمان والنظرية الأرسطية عن الحبكة، التي بدأناها في الجزء الأول. وقد كان استمرار تحليلاتنا بأسراها استخلاصاً متراجعاً للأطراف من هذا التلازم الأولي. والسؤال الذي أثيره الآن، بعد قراءة كل هذه المادة المطولة، هو ما إذا كانت هذه الاستفاضة مساوية لمجرد مضاعفة الوساطات بين الزمان والسرد، أو ما إذا كان التطابق الأولي قد غير من طبيعته في مساق تطويراتنا.

لقد ظهر هذا السؤال أولاً على المستوى الإبستمولوجي، تحت عنوان «مواجهة الزمان بالسرد»، ثم ظهر في إطار كتابة التاريخ (القسم الثاني من الجزء الأول)، ثم ظهر بعده في إطار السرد القصصي (الجزء الثاني). ونحن قادرون الآن على قياس مقدار الإثراء الذي تلقته الفكرة المركزية عن الحبكة في هاتين الحالتين، حين تراكب التفسير التاريخي وعقلانية السردية على التصورات السردية الأساسية الضمنية. وعلى نحو مقلوب، وبفضل المنهج الهوسري في «التساؤل المترافق» (*Rückfrage*)، بينما أن مثل هذه التبريرات العقلانية تفضي رجوعاً، من خلال أطراف توسطية مناسبة، إلى المبدأ الشكلي للتصورات الموصوفة في القسم الأول من الجزء الأول. وأفكار شبه - الحبكة، وشبه - الشخصية، وشبه - الحدث، التي طورناها في نهاية القسم الثاني، تشهد، على جانب كتابة التاريخ، لهذا الاشتراق الممكّن دائماً، كما تشهد، على جانب السردية، على استمرار المبدأ الشكلي نفسه للتصور حتى في أشكال تأليف الرواية التي تميل ميلاً واضحاً نحو الانشقاق، كما أوضحت تحليلاتنا في الجزء الثاني. من هنا أعتقد أن بوسعنا أن نؤكد أن مضاعفة الروابط التوسطية، على المستوى الإبستمولوجي للتصور، من شأنها فقط مد الوساطات دون إحداث قطيعة في السلسلة، برغم القطائع الإبستمولوجية التي جعلتها مشروعة في أيامنا هذه كتابتنا للتاريخ والسردية في ميادينهما الخاصة.

هل يصح الشيء نفسه على المستوى الأنطي (ontic) لإعادة تصوير الزمان من لدن السرد، وهو المستوى الذي استفاضت فيه تحليلاتنا في هذا الجزء الثالث؟ هناك سببان لطرح هذا السؤال. أولاً لقد حظيت التباسية الزمان، التي احتلت القسم الأول من هذا الجزء، بشراء جلي من خلال إضافتنا للجوهر الأوغسطيني لتحليلاتنا الأولى التطويرات المهمة التي أحذثتها الظاهرة، ولذلك يحق لنا التساؤل عما إذا كان توسيعنا لهذه الالتباسات يتضمن بالتجانس. ثانياً، ليس من الواضح أن بنية الفصول السبعة من القسم الثاني من هذا الجزء، التي تعطينا جواب شعرية السرد على التباسية الزمان، تخضع لقانون الاشتغال نفسه من البسيط إلى المعقد، كما أضاءته إستمولوجيا كتابة التاريخ والسردية.

للإجابة عن هذا التساؤل المزدوج أقترح هنا إعادة قراءة التباسية الزمان، قراءة تتبع نظام تأليف آخر غير النظام الذي فرضه تاريخ المذاهب التي انخرطت فيه.

ويبدو لي أن هناك ثلاثة إشكاليات بقيت عالقة في تحليلاتنا من مؤلف إلى آخر، بل من عمل إلى آخر، في البحث الأول.

1. لقد ركزنا على الالتباس الناشئ عن الاحتجاج المتبادل للمنظورين الظاهري والكوني. وقد بدا لي أن هذه الصعوبة من الجدية بحيث تحكمت ببناء العمل، وفي شكل الحوار في المبحث الأول: فكان أرسطو ضد أوغسطين، وكانت ضد هوسرل، ودعا ما يسمى بالزمان «العادي» ضد هيدغر. والأكثر من ذلك أن بلورة إجابة الوظيفة السردية عن أكثر أنواع الالتباسات عياناً استغرقت ما لا يقل عن خمسة فصول. لذلك فالسؤال الأول الذي يجب أن نطرحه هو أن نتحقق من أنه عند آية نقطة يشكل تقاطع الاستهدافات المرجعية للتاريخ والقصص استجابة وافية لهذا الالتباس الأولى الكبير، الالتباس المنظور المزدوج في التأمل في الزمان.

2. إن إجابتنا التي تكاد تكون إيجابية عن هذا السؤال الأول، لا يجب

أن تخفي بدورها صعوبة تظل عصية بطريقة أخرى، صعوبة ظلت مرتبطة بالصعوبة السابقة عن التباسية الزمان. يتعلق السؤال بالمعنى الذي نصفه على عملية تشميل تخارجات الزمان، التي يفضلها يتم الحديث دائمًا عن الزمان بصيغة المفرد. وليس هذا الالتباس بالالتباس الذي لا يمكن إرجاعه للأول، بل هو يهيمن عليه. ويتخطى تمثيل الزمان بوصفه مفرداً جمعياً إلى ازدواجية كل مقاربة من المقاربتين الظاهراتية والكونية. لذلك من الضروري القيام بمراجعة للالتبases التي ارتبطت بهذا التمثيل وغابت عن النظر في بحثنا التاريخي، وذلك من أجل إعطائهما ما تستحقه من تبريز قد تكون قد مؤهّت عليه الأفضلية التي منحت لدائرة الالتبases الأولى. وإذا قمنا بذلك، سنكون في وضع مناسب لطرح السؤال عما إذا كان الفصلان الأخيران يقدمان إجابة وافية عن التباس كلية الزمان كما تحمل الفصول الخمسة السابقة التباس المنظور المزدوج عن الزمان. أما الإجابة الأقل استيفاءً عن السؤال على صعيد التباس زمانية الثاني الكبير فتعطينا هاجساً بالحدود التي واجهها أخيراً طموحنا في إرواء التباسية الزمان بشعرية السرد.

3. هل يشكل التباس التشميل الكلمة الأخيرة في التباسية الزمان؟
 استناداً إلى التأمل، لا أعتقد ذلك. إذ يتخفى التباس أكثر استعصاء وراء السابقين. وله علاقة بعدم امتثال zaman العميق، الذي يجعل حتى الظاهراتية تعود باستمرار إلى الاستعارات ولغة الأساطير، لكي تتحدث عن فيض الحاضر أو دفق التيار الموحد للزمان. ولم يكرّس فصل مستقل لهذا الالتباس الذي يدور بطريقة ما بين صدوع هذه الالتباسية. هكذا يظهر السؤال المقابل ما إذا كانت السردية قادرة على إعطاء إجابة وافية لهذا الإخفاق في تمثيل الزمان، إجابة مستمدّة من مصادرها الاستدلالية الخاصة. ولم يكن الرد عن هذا السؤال المربّك موضوع فحص منفصل في البحث الثاني من هذا الجزء، كما كان السؤال نفسه. لذلك سنضطر إلى جمع الأوصال المتفرقة للخطاب المبعثر الذي يفترض أن يجب عن هذا الالتباس (*membra disjecta*)

القوى. ولنكتف مؤقتاً بصياغة المشكلة على أوجز نحو ممكن: هل نستطيع أن نقدم سرداً معدلاً للوضع الزماني الغريب الذي يجعلنا نقول إن كل شيء - بما في ذلك نحن أنفسنا - موجود في الزمان، لا بالمعنى الذي أضفاه بعض المفهوم «العادي» على هذه الـ«في»، كما فعل هييدغر في «الوجود والزمان»، بل بالمعنى الذي تقول فيه الأساطير إن الزمان يلقانا ويعحيط بنا في أطرافه المترامية؟ يشكل الجواب عن هذا السؤال أقوى امتحان لطموحنا في الإجابة المناسبة عن التباسية الزمان بشعرية السرد.

إن التراتب الجديد بين التباسات الزمانية الذي نقترحه هنا يحمل معه خطورة أن يبين عدم الاستيفاء المتزايد في جوابنا عن هذا السؤال، وبالتالي في إجابة شعرية السرد عن التباسية الزمان. وستكون فضيلة اختبار هذا الاستيفاء قد كشفت على الأقل عن مجال الميدان الذي يكون فيه جواب شعرية السرد وثيق الصلة بالتبابية الزمان، وعن الحد الذي تنتقل خلفه الزمانية، المنفلتة من عقال السردية، مرة أخرى من كونها مشكلة إلى كونها لغزاً.

التباس الزمانية الأول الهوية السردية

من المؤكد تماماً أن شعرية السرد تقدم إجابة أقل إجمالاً للالتباس الأول. والزمان العروي يشبه جسراً يمتد فوق هوة التأمل التي تنفتح باستمرار بين الزمان الظاهري والمذنب الكوني.

وتؤكد إعادة قراءة ما سبق أن قلناه عن هذه الالتباسية إلى أي حد ركزت مواصلة تحليلاتنا السابقة على جدية هذا الالتباس.

حين كان هذا الالتباس يقترب من المذاهب الكونية، لم يكن لدى أوغسطين من خيار سوى معارضتها بزمان العقل الذي يمدّ نفسه. وكان يجب أن يكون هذا الزمان زمان نفس فردية، لكنها ليست نفس العالم. مع ذلك،

فإن نأمل أوغسطين ببداية الخلية يفضي به إلى الاعتراف بأن للزمان نفسه بداية مع الأشياء المخلوقة. لذلك لابد أن يكون هذا الزمان زماناً لكل مخلوق، بمعنى أنه لا يمكن تفسيره ضمن إطار المذهب الوارد في الكتاب الحادي عشر من «الاعترافات»، بوصفه زماناً كونياً. ومن ناحية أخرى، كان أرسطو متيناً تماماً أن الزمان ليس بحركة، وأنه يحتاج إلى نفس ما لا تتميز فيه اللحظات، وتحسب الفواصل. لكن هذا التضمين لنفس في هذا المذهب لم يستطع أن يبرز في التعريف الخالص للزمان بوصفه «مقدار الحركة فيما يتعلق بالقبل والبعد»، خشية أن يرتفع الزمان إلى مرتبة المبادئ النهائية للطبيعة، التي لا تبيع هذا الدور إلا للحركة بتعريفها الغامض بوصفها «تحقق ما هو بالقوة في ذاته». بوجيز العبارة، فإن التعريف الطبيعي للزمان في ذاته غير قادر على تفسير الشروط النفسية لفهم هذا الزمان.

أما بالنسبة لهوسرل، فقد يحاول أن يضع الزمان الموضوعي ضمن التحديدات المتكونة أصلاً في التعليق بين قوسين، ما دام التكوين الفعلي للزمان الظاهري يجب أن يحدث على مستوى الهيولانية الخالصة للشعور. غير أن خطاباً عن الهيولاني لا يمكن أن يحدث إلا بفضل الاقتراضات التي يقوم بها من تحديدات الزمان المتكون. ولذلك فإن تكوين الزمان لا يمكن أن يرتفع إلى مرتبة الظهور الخالص دون إحداث تغيير في المعنى من المكون إلى المكون. ولكن إذا كان يجب حدوث ذلك، فإن من الصعب أن نرى كيف تستمد من الزمان الظاهري، الذي يجب أن يكون زمان شعور فردي، الزمان الموضوعي الذي يفترض أنه زمان الواقع بأسره. وفي المقابل، كان الزمان لدى كانط يمتلك جميع سمات الزمان الكوني مباشرة، ما دام شرطاً قليلاً لكل تغير تجاري. ومن هنا فهو من بنية الطبيعة التي تشتمل على الذوات التجريبية لكل شخص وأي شخص منا. مع ذلك، لا تستطيع أن أفهم كيف يمكن لهذا الزمان أن «يقيم» في النفس (*Gemüt*)، ما دمنا لا نستطيع صياغة أية ظاهرة من ظواهر هذه النفس (*Gemüt*) دون إعادة الحياة

إلى علم النفس العقلي الذي كانت قياسات المغالطة قد أنكرته دفعة واحدة والى الأبد.

ويبدو لي أنه مع هيدغر بلغ هذا الالتباس النابع من الاحتجاج المتبادل للزمان الظاهري والم zaman الكوني أقصى درجات شدته، برغم أن تراتب مستويات التزمن التي سلطت عليها الضوء ظاهراتي الدزاين (أو الآنية) التأويلية تخصص مكاناً للتزمن، أي للوجود - في - الزمان. وحين يؤخذ الزمان بهذا المعنى المشتق، ولكن الأصيل، فإنه يظهر ملازماً في امتداده للوجود - في - العالم، كما تشهد على ذلك عبارة «زمان العالم». مع ذلك، يظل زمان العالم زمان آنية ما، فردية في كل حالة، بفضل الرابطة الوثيقة بين الهم والوجود - نحو - الموت، الذي هو سمة غير قابلة للنقل تميز كل آنية من حيث هي «تجدد». وهذا هو السبب في أن استفهام الزمان العادي من خلال تسوية جوانب عالية الزمان الأصيلة قد بدا لي يفتقر إلى المعقولة. بل على العكس، بدا أكثر إثارة للنقاش الذي يضع خط انقسام بين المنظورين عن الزمان تماماً عند النقطة التي يرى فيها هيدغر عملية التسوية، التي يجب أن تبدو له خطأ في التفكير، وخدعية ترتكبها الظاهراتية الأصيلة. يبدو الشق هنا أعمق من سواه لأنه بالغ الضيق.

لهذا الالتباس في الاحتجاج المتبادل لهذين المنظورين عن الزمان،
تباحث شعرية السرد لدينا عن جواب تقدمه.

ربما كانت فعالية المحاكاة في السرد تميز تخطيطياً بوصفها ابتكاراً لزمان ثالث مكون فوق الشق نفسه الذي سلطت هذه الالتباسية الضوء على أثره. ترسيمه ظهر هذا التعبير - الزمان الثالث - في تحليلنا بوصفه طريقة يحدد بها الفكر التاريخي سمات تكوين الروابط على نحو لا يختلف عن زمان التقويم. لكن هذا التعبير يستحق أن يُوسع وينسّط على تحليلاتنا جميراً، أو في الأقل حتى عنبة الفصلين الأخيرين. وعلى أية حال، فإن السؤال الذي لم يجد إجابتة، والذي نطرحه هنا، هو كيف نقitem درجة

استيفاء هذا الجواب. بعبارة أخرى، إلى أي حد يشكل تقاطع الاستهدافات الأنطولوجية الخاصة للتاريخ والقصص إجابة مناسبة على الاحتياج المتبادل للمنتظرين الظاهري والكوني عن الزمان؟

بغية تهيئة المسرح لاجابتنا، دعونا نوجز الاستراتيجية التي كنا نتبعها. لقد بدأنا بفكرة أن هذا الزمان الثالث ينطوي على جدله الخاص، وهو أن إنتاجه لا يمكن أن ينسب بأية طريقة حصرية لأي من التاريخ أو السرد القصصي فقط، بل لتقاطعهما. وقد كانت هذه الفكرة عن تقاطع الاستهدافات المرجعية الخاصة للتاريخ والسرد القصصي تحكم الاستراتيجية التي اتبعناها في الفصول الخمسة الأولى من المبحث الثاني من هذا الجزء. وبغية إضفاء معنى على الإحالة المتقاطعة للتاريخ والقصص، فقد قاطعنا في الواقع بين فصولنا عنها. لقد بدأنا بمقارنة بين زمان تاريخي يعاد تسطيره على زمان كوني، وزمان يُسلم إلى التنبيعات الخيالية للقصص. ثم توقفنا عند مرحلة التطابق بين وظيفة تمثيل الماضي التاريخي (بمعنى النية - عن) وأثار المعنى التي تولدها المواجهة بين عالم النص وعالم القارئ. وأخيراً انتقلنا إلى صعيد التداخل بين التاريخ والقصص، النابع من العمليات المتقاطعة لإضفاء الخيال على التاريخ والتاريخ على القصص. وقد يكون جدل التقاطع المتبادل هذا في ذاته علامة على عدم كفاية شعريتنا لالتعبستنا، إذا لم يلدا من التخصيب المتبادل «فرعاً» سأقدم مفهومه هنا، والذي يدلّ على توحيد معين لأثار معنى السرد المتعددة.

الفرع الهش الصادر من وحدة التاريخ والقصص هو تخصيص هوية محددة لفرد أو جماعة، نستطيع أن نطلق عليها هويتهم السردية. وتفهم كلمة «هوية» هنا بمعنى المقولبة العملية. ويعني الإتيان على ذكر هوية فرد أو جماعة الجواب عن السؤال: «من فعل ذلك؟» أو «من هو الفاعل أو المؤلف؟»⁽⁷²⁾. في البداية نجيب عن هذا السؤال بتسمية شخص ما، أي بنسبة ذلك إلى اسم علم. ولكن ما هو الأساس الذي يقوم عليه بقاء اسم

العلم هذا؟ وما الذي يسرّع اعتبار فاعل فعلٍ ما، هو الفعل الذي يعزى لاسم العلم الخاص به أو بها، هو نفسه من تمتّد حياته من العيالاد إلى الموت؟ للجواب عن ذلك لابد من سرد. الجواب عن سؤال «من»، كما تعبّر حنة آرنندت بقوّة، يعني أن نروي قصة حياة. وتروي القصّة المروية فعل هذا «المن». لذلك لابد أن تكون هوية هذا «المن» نفسها هوية سردية. وفي الحقيقة ربما تُردد مشكلة الهوية الشخصية، دون اللجوء إلى السرد، إلى مجرد تناقض لا حل له. إما أن نفترض وجود ذات متطابقة مع ذاتها خلال تعدد حالاتها المختلفة، أو نصر، بمتابعة هيوم ونيتشه، أن هذه الذات المتطابقة ليست سوى وهم جوهرى، يسلط إلغاؤها الضوء على كثرة خالصة من المعارف والعواطف والخيارات. وتحتفى هذه المعضلة إذا استبدلنا الهوية، مفهومها بمعنى المطابقة (*idem*)، بالهوية مفهومها بمعنى ذاتية الذات (*ipse*). وليس الاختلاف بين المطابقة (*idem*) والذاتية (*ipse*) بأكثـر من الاختلاف بين الهوية الجوهرية أو الصورية والهوية السردية. ويمكن لمطابقة الذات، أو دوام الذات، أن تفلت من معضلة المطابق والأخر بحيث تعتمد هويتها على بنية زمانية تتکيف مع نموذج الهوية المتحركة الناشطة عن التأليف الشعري لنص سردي. إذاً يمكن القول إن الذات التي تسم بمطابقة ذاتها قد أعاد تصويرها انكباب تأملي على نصّورات سردية من هذا النوع. وخلافاً للهوية المجردة لدى المطابق، يمكن أن تشتمل الهوية السردية، المكونة لدوام الذات، على التغيير والتبدل في إطار تماسك زمان حياتي واحد⁽⁷³⁾. وهكذا يبدو الفاعل هنا هو قارئ هذه الحياة وكتابها معاً، كما يحلو لبروست أن يقول⁽⁷⁴⁾. وكما يؤكد التحليل الأدبي للسيرة الذاتية، فإن قصة الحياة تستمر وهي تعيد تصويرها جميع القصص الخيالية والحقيقة التي ترويها ذات ما عن نفسها. وإعادة التصوير هذه هي التي تجعل الحياة نفسها رداء تنفسجه القصص المروية.

تؤكد هذه الرابطة بين الذات والهوية السردية واحدة من قناعاتي

القديمة، وهي أن الذات في المعرفة الذاتية ليست هي الأنا الأنوية والترجسية التي نددت تأويليات الرببة ببنافقها وسداجتها، بالإضافة إلى جوانبها ذات البنية الفوقيّة الآيديولوجية والقدمية الطفولية العصاية. ذات المعرفة الذاتية هي ثمرة الحياة الممتحنة بالعناء، إذا تذكّرنا عبارة سقراط في «الدفاع» عن نفسه. والحياة الممتحنة بالعناء هي، في الجزء الأكبر منها، حياة تطهّرت وصقلّتها آثار التطهير في السرود والحكايات، سواء أكانت تاريخية أم قصصية، التي تنقلّها ثقافتنا. ومن هنا يشير بقاء الذات إلى ذات تعلم من أعمال ثقافة ما طبقتها على ذاتها.

ومما يدلّ على فائدة فكرة الهوية السردية أنها يمكن أن تنطبق على الجماعة كما تنطبق على الفرد. ونحن نستطيع أن نتحدث عن بقاء ذات جماعية، تماماً كما تحدثنا عنها مطبقة على ذات فردية. إذ يتشكل الفرد والجماعة معاً في هويتهما من خلال الاستغراب في السرود والحكايات التي تصير بالنسبة لهما تاريخهما الفعلي.

هنا ربما يتوازى مثالان مع بعضهما. أحدهما مستمد من عالم الذاتية الأكثر تحصناً، والآخر مستمد من تاريخ الثقافات والعقليات. من ناحية، لقد أبرزت تجربة التحليل النفسي أهمية دور المكون السري في ما يطلق عليه في العادة بـ«تاريفيّة الحالة». وفي عمل الم محلل النفسي، الذي سماه فرويد «الانهماك مع الذات» يمكن الإللام بقيمة هذا الدور. إذ هو يبرره الهدف الأخير من عملية العلاج بأسراها، التي تكمن في تحويل كسر القصص وشظاياها المتنافرة وغير المحتملة، إلى قصة واحدة مقبولة ومتماسكة، يستطيع الم محلل نفسياً أن يتعرّف فيها على بقاء ذاته أو ذاتها. وبهذا الصدد، يشكل التحليل النفسي مختبراً تعليمياً على نحو خاص للبحث الفلسفـي في فكرة الهوية السردية. ففيه نستطيع أن نرى كيف تصبح قوة حياة متكونة من سلسلة من التصويبات المطبقة على حكايات سابقة، تماماً كما يتواصل تاريخ شعب ما أو جماعة ما أو مؤسسة ما من سلسلة من التصحيحات التي ينقلّها

مؤرخ جديد للأوصاف والتفسيرات التي يمتلكها أخلاقهم، ثم خطوة فخطوة، إلى الأساطير والخرافات التي تسقى هذا العمل المؤرخ. وكما قيل، فإن التاريخ يتولد من التاريخ⁽⁷⁵⁾. ويصبح الشيء نفسه على عمل التصحیح والتصویر المكون لجلسات التحلیل النفسي. إذ تعرف الذوات على ذاتها في القصص التي ترويها عنها.

تسهل عملية مقارنة جلسات التحلیل النفسي بعمل المؤرخ من الانتقال من مثالنا الأول إلى مثالنا الثاني. وهذا المثال مستعار من تاريخ جماعة خاصة، هي بنو إسرائيل في الكتاب المقدس. ويصبح هذا المثال على جماعة خاصة، لأنه ما من شعب آخر تعلق مثله وانغم بالسرود والحكايات التي روواها عن نفسه. فمن ناحية، هناك تحديد للحكايات، بحيث صارت تعبر عن نصوص قانونية، بل صارت تعكس طبيعة هذا الشعب الذي أعطى لنفسه، بين كتابات أخرى، حكايات الآباء والشيوخ، كما في سفر الخروج، وحكايات الاستقرار في أرض كنعان، ثم حكايات مملكة داود، ثم حكايات المتنفى والعودة. ولكن يمكننا القول أيضاً، بالإصرار المماطل نفسه، إنبني إسرائيل في الكتاب المقدس قد صاروا الجماعة التاريخية التي تحمل هذا الاسم من خلال روایتهم هذه الحكايات لكي يجعلوا منها شهادة على الأحداث التأسيسية في تاريخهم. وهكذا فالعلاقة دائرة، إذ أن الجماعة التاريخية التي عرفت باسم الشعب اليهودي قد استمدت هويتها من تلقي هذه النصوص التي أنتجتها.

وهذه العلاقة الدائرية بين ما يمكن أن نطلق عليه اسم «الشخصية» - سواء أكانت شخصية فرد أو شخصية شعب - وبين الحكايات التي تعتبر عن هذه الشخصية وتشكلها معاً، توضح بطريقة مذهبة الدائرة التي أشرنا إليها عند بداية وصفنا لثلاث المحاكاة⁽⁷⁶⁾. وقد قلنا هناك إن علاقة محاكاة السرد الثالثة بالمارسة تفضي رجوعاً إلى العلاقة الأولى عن طريق العلاقة الثانية. وقد أزعجتنا هذه الدائرة، في ذلك الوقت، إذ كان يمكن الاعتراض بأن

علاقة المحاكاة الأولى تحمل أصلاً علامة حكابات سابقة، بفضل البنية الرمزية لل فعل. وقد تساءلنا هناك هل توجد أية تجربة ليست أصلاً ثمرة فعالية سردية؟ وبعد نهاية بحثنا في إعادة تصوير الزمان من خلال السرد يمكننا القول مطمئنين وبلا تردد إن هذه الدائرة دائرة كلية نافعة. تشير علاقة المحاكاة الأولى، في حالة الفرد، إلى دلاليات الرغبة، التي لا تنطوي إلا على السمات ما قبل السردية المتصلة بالمطلب المكون للرغبة الإنسانية. أما علاقة المحاكاة الثالثة فتحدها الهوية السردية لفرد أو شعب، وهي تنبع من تصويب لا نهاية له لسرد سابق يقوم به لاحق، ومن سلسلة إعادة التصويرات التي تنشأ عنه. بكلمة وجيزة، تمثل الهوية السردية الحل الشعري للدائرة التأويلية.

عند نهاية هذه المجموعة الأولى من الاستنتاجات، أود أن أشير إلى حدود الحل الذي توفره فكرة الهوية السردية للتباين الزمانية الأولى. بالتأكيد يوضح تكوين الهوية السردية بطريقة نافعة تفاعل السرد والتاريخ في إعادة تصوير زمان هو نفسه زمان ظاهراتي وكوني على نحو لا ينفصّم. لكنه ينطوي أيضاً، في المقابل، على تحديد داخلي يدل على عدم الكفاية الأولى للجواب الذي يقدمه السرد عن السؤال الذي تطرحه التباينية الزمانية.

في محل الأول، ليست الهوية السردية بالهوية الساكنة التي لا تترك ندوياً. وتماماً كما يمكن تأليف حبكات من موضوع واحد للأحداث العرضية نفسها (ما لا يعني في الواقع أنها الأحداث نفسها)، كذلك من الممكن دائمًا نسج الحبكات المختلفة، بل المتعارضة، عن حيوانتنا. بهذا الصدد، يمكننا القول إن المكون التاريخي للسرد عن الذات، في سياق تبادل الأدوار بين التاريخ والقصص، يسحب هذا السرد نحو جانب الأخبار والمواقيت المقدمة للتحققات التوثيقية نفسها شأنه شأن أي قصص تاريخي آخر، في حين يسحبه المكون القصصي نحو التنبويات الخيالية التي تخلخل الهوية السردية. بهذا المعنى، تستمر الهوية السردية في خلق ونقض نفسها، وسؤال

الثقة الذي طرحة يسوع على تلاميذه - من تقولون أكون؟ - هو سؤال يمكن أن يطرحه أي منا عن ذاته بالحيرة نفسها التي شعر بها التلاميذ الذين سألهم يسوع. هكذا تصير الهوية السردية اسمًا لمشكلة في الأقل بقدر ما تصير اسمًا للحل. ولا شك أن بحثًا نسقياً عن السيرة الذاتية ورسم صورة الذات يمكنه أن يتحقق هذه الحركة غير المستقرة مبدأ الهوية السردية.

ثم إن الهوية السردية لا تستنفد سؤال البقاء الذاتي لذات ما، سواء أكانت هذه الذات فرداً واحداً أو جماعة من الأفراد. ويقودنا تحليلنا فعل القراءة إلى القول إن ممارسة السرد تكمن في تجربة فكري تحاول بوساطته أن نقيم في عوالم غريبة علينا. بهذا المعنى، يمارس السرد الخيال أكثر من الإرادة، حتى وإن بقيت مقولته فعل. صحيح أن هذا التعارض بين الخيال والإرادة يصبح أكثر على لحظة القراءة التي سنبينها بلحظة الركود. لكننا أضفنا أن القراءة تنطوي أيضاً على لحظة زخم. ويحدث ذلك حين تصبح القراءة تحريراً على الوجود والفعل على نحو مختلف. غير أن هذا الزخم لا يتتحول إلى فعل إلا عبر قرار يقول فيه كل شخص: ها أنذا هنا! هكذا لا تتساوى الهوية السردية بتماسك الذات الحقيقي إلا من خلال هذه اللحظة الحاسمة، التي تجعل من المسئولية الأخلاقية العامل الأرفع في تماسك الذات. ويشهد تحليل ليفناس المعروف للحفاظ على العهد، كما يشهد عمله كلله بطريقة ما على ذلك. والدفاع بأن نظرية السرد يمكن أن تعارض دائماً طموح الأخلاق في أن تكون الحكم الوحيد في تكوين الذاتية يعني تذكر أن السردية ليست مجرد من أي بعد معياري أو تقيمي أو توجيهي. وقد حذرتنا نظرية القراءة أن استراتيجية الإقناع التي يباشرها الرواية إنما تستهدف أن تفرض على القارئ نظرة إلى العالم ليست حيادية أخلاقياً أبداً، بل هي تستحدث ضمناً أو صراحة على تقييم جديد للعالم وللقارئ أيضاً. بهذا المعنى، ينتهي السرد أصلاً إلى الميدان الأخلاقي بفضل دعواه - التي لا تنفصل عن قصه - بالعدالة الأخلاقية. لكنه يبقى ينتهي إلى القارئ، الذي هو

الآن فاعل ومدشن للفعل، للاختيار بين المفترحات المتعددة للعدالة الأخلاقية التي نقلتها القراءة إلى الصدارة. وعند هذه النقطة تواجه فكرة الهوية السردية حذها وعليها أن ترتبط بالمكونات غير السردية في تشكيل الذات الفاعلة.

التباس الزمانية الثاني الكلية والتشميم

هذا التباس متميّز عن التباس الكلية في ذاته. لقد كان الالتباس السابق ينبع من التفاوت بين منظورين عن الزمان: منظور الظاهراتية ومنظور الكونيات. أما الالتباس الثاني فيتولى عن الفصل بين تخاريجات الزمان الثلاثة - وهي المستقبل والماضي والحاضر - برغم الفكرة التي لا يمكن تحاشيها عن الزمان متصوّراً بوصفه مفرداً جمعياً. إذ تكلم دائماً عن «الزمان» واحداً. وإذا لم تفلح الظاهراتية في تقديم استجابة نظرية لهذا الالتباس، فهل يستطيع التفكير في التاريخ، الذي قلنا إنه يتعالى على ثنائية السرد التاريخي والقصصي، أن يوفر هذه الاستجابة العملية؟ لقد شكلت الإجابة عن هذا السؤال ما كنا نراهنا عليه في الفصلين الآخرين. بأية طريقة تكون علاقة هذه الاستجابة بالمارسة؟ بطريقتين: الأولى، لقد أجبرنا رفض الحل التأملي الذي اقترحه هيغل على استبدال فكرة الكلية بفكرة التشميم: ثم ظهر لنا أن هذا التشميم هو ثمرة وساطة منقوصة بين أفق توقع، أو استرداد تراث الماضي، وحدوث الحاضر أخيراً. بهذا المعنى المزدوج، تضع عملية التشميم التفكير في التاريخ في البعد العملي.

بغية قياس درجة الملامة بين ممارسة عملية التشميم والالتباس النظري عن الكلية، سيكون من الضوري القيام بقراءة أخرى لالتباستينا بقدر ما ركزت المقاربة التاريخية على الالتباس الأول في حين تركت مختلف التعبيرات عن الالتباس الثاني متفرقة هنا وهناك.

أن يكون هناك زمان واحد فقط هو ما تفترضه محاورة «طبيعاًوس» حالما تعرف الزمان بأنه «محاكاة متحركة عن الأبدية» (ص37). فضلاً عن ذلك، يتلازم هذا الزمان في امتداده مع نفس العالم الوحيدة، وقد ولد مع السماء. مع هذا تتشق نفس العالم من تقسيمات وامتزاجات متعددة، يحكمها جميعاً جدل المطابق (العين) والآخر.

والنقاش الذي كرسه أرسطو للعلاقات بين الزمان والحركة يفترض أيضاً أحادية الزمان. وكان السؤال الذي يطفى على فحصه التمهيدى للتراث والتباشة هو «ما هو الزمان وما هي طبيعته؟» (الطبيعة، 4، 218A218B). وأحادية الزمان هي بصراحة هدف الحججة التي تميز الزمان عن الحركة، ألا وهي تحديداً أن هناك حركات متعددة، لكن هناك زماناً واحداً. (حافظت هذه الحججة على قوتها ما دام لم يتم توحيد الحركة بشيء ما، وذلك ما لم يكن ليحدث قبل صياغة مبدأ القصور الذاتي). وفي المقابل، لم يستطع أرسطو، بمنعه نفسه من رفع الزمان إلى مرتبة المبدأ المكون للطبيعة، أن يفسر كيف تدرك نفس واحدة، عند تمييزها بين اللحظات وحسابها الفواصل، وحدة الزمان.

أما فيما يتعلق بأوغسطين فنحن نتذكر القوة التي طرح بها سؤاله المقلق: «ما الزمان إذا؟». ولم تنسَ بعد اعترافه اللاحق، الذي يضفي على بحثه نبرة تفكير تساولي. وهكذا يمكن إعادة تأويل الصراع بين القصد والانتشار من خلال معضلة تدور بين وحدة الزمان الجامحة، وتهافتة أجزاء كوظيفة للذاكرة والتوقع والانتباه. ويكمِّل التباشنا بأسره في هذه البنية الثلاثية للحاضر.

مع كانط وهوسرل وهيدغر تحولت أحادية الزمان في ذاته إلى إشكالية. ويبدو أن كانط يردد صدى أوغسطين بدوره حين يطرح السؤال: «ما الزمان والمكان إذا؟» (أ23، ب37). لكنه يفعل ذلك بغية أن يقدم، بنبرة واقفة، قائمة بالأجوبة الممكنة التي سيجعل واحداً منها خياراً جلياً، ألا وهو تحديداً

«أنهما يتميّزان فقط إلى صورة الحدس، وبالتالي إلى التكوين الذاتي لعقلنا» (Gemütt) (أ23، ب37). هكذا تؤكّد الطبيعة المثالية للزمان وحاديته. وواحدية الزمان هذه هي واحديّة صورة في قدرتنا على اتخاذ كثرة من الانطباعات. وتُفَسِّر هذه الواحديّة في قلب الحجّة عن التفسير «الميتافيزيقي» لمفهوم الزمان إلى تفسير «متعال». فلكون الزمان مفرداً جمعياً، فهو لا يمكن أن يكون مفهوماً مطروداً، أي جنساً قابلاً للقسمة إلى أنواع، بل هو بدلاً من ذلك، حدس قبلي. ومن هنا تأتي الصيغة البديهيّة للحجّة: «ليست الأزمة المختلفة سوى أجزاء من زمان واحد بعينه» (أ31، ب47). ومرة أخرى: «يبدل لاتهائي الزمان على شيء واحد فقط هو أن أي مقدار متبعين من الزمان لا يكون ممكناً إلا من خلال تحديّدات زمان وحيد يكمن وراءه كأساس له» (أ32، ب48). وفي الحجّة نفسها يتحدث عن «التمثيل الشامل» للزمان الذي ليس سوى «التمثيل الأصيل» للزمان (م.ن.). ولذلك فإنّ حدس الزمان يطرح قبلياً على نحو مماثل تماماً لحداثة الزمان الوحيد.

لكن هذه الوحدة تتحول إلى إشكالية في البحث الخاص عن «التحليلية المتعالية». في المحل الأول، يقدم مذهب التخطيطية التمييز بين «سلسل الزمان» و«محظى الزمان» و«نسق الزمان» و«مجال الزمان» فيما يتعلق بالمواضيع الممكّنة جمعياً. غير أن تعدد هذه «التحديّدات الزمانية»، المرتبطة بتعدد الصور التخطيطية، لا يهدّد في الواقع الوحدة التي ترسّخت على صعيد «الأستطيقا»⁽⁷⁷⁾. ولكن ليس من الواضح أن يصحّ قول الشيء نفسه عن التمييز بين «أنماط الزمان الثلاثة» التي يفرضها الفحص المتالي لـ«مماهارات التجربة» وهي تحديداً الدوام والتوازي والتزامن. والحقيقة أن دوام الزمان هو الذي يشير مشكلة جسيمة. فهو مقيد جزئياً بخطاطة الجوهر، ومن خلال هذا بالمبأدا الذي يحمل الاسم نفسه: الدوام. وبمناسبة أولى هاتين الرابطتين، يعلن كانتٌ، وإن يكن في جملة انتراضية، أن «وجود ما هو زائل يتقدّم في الزمان، لكنه ليس الزمان نفسه. ويقابل الزمان، الذي لا يتقدّم

ولا يزول، في حقل الظهور ما ليس بزايل عن الوجود، أعني الجوهر. ولا يمكن تحديد توالي المظاهر وتزامنها في الزمان إلا في علاقتهما بالجوهر» (أ123، ب183)^(*). لهذا الحكم ربين مفارقة. إذ يشتمل الدوام على التوالي والتزامن. ولا يتعرف ببحث «الأستطيقا» الذي لم يكن عليه ليهتم بالموضوعات المتعينة، أو الظواهر الموضوعية، إلا على أحاديد الزمان وتماثله. ولكن يرد الآن أن الموضوعية الظاهرة تتسبّب بإيجاد هذه السمة غير المتوقعة، أعني الدوام، التي تشتّرط بالصفة القبلية نفسها مع جميع جوانب الزمان التي اعترفت بها «الأستطيقا».

مؤقتاً سنقصر هذه المفارقة على حدود التباسنا الثاني ما دامت تواجه التأمل المتعالي الذي ما زال السيد المسيطّر على موضوعته. لكننا سنعود أيضاً لفحصها مرة أخرى في إطار التباسنا الثالث، لأن التأمل هناك يبدو متوجهًا صوب شيءٍ ما غير قابل للسبر ويستعصي على كل توضيح. ولا يبدو أن هناك ما يبيح لنا أن نتصور أن كانط كان مندهلاً لهذا الزمان الذي لا يتحرك ويقى ثابتاً ولا يجري.

يصبح هذا التأكيد للصفة الفريدة والموحدة لصورة الزمان، وهو تأكيد لم يكدر يحظى بنقاش لدى كانط، مشكلة لدى هوسرل. وقد نتصور أنه جانب يتميّز إلى الزمان الموضوعي، الذي يبدأ بتعليقه بين قوسين. لكن هذه ليست هي الحال. وحتى عنوان محاضراته يشير إلى هذا. فالتعبير المركب المستساغ في اللغة الألمانية (*Zeitbewusstsein*) يوحى بفكرة شيئاً فشيئاً هما واحد: أحدهما شعور، والثاني زمان⁽⁷⁸⁾. والحقيقة أن موضوع الرهان الأخير هو التكوين الذاتي للزمان بوصفه جرياناً مفرداً. ولكن كيف يمكن في داخل هيولانية - ما دام تكوين الزمان المحايث يعتمد عليها في النهاية - تكوين

(*) تنبغي الإشارة إلى أنني عدت في ترجمة بعض المقاطع من «نقد العقل الخالص» إلى الترجمة الإنجليزية الحديثة الصادرة عام 1998، التي تختلف من حيث المصطلحات عن الترجمة التي اعتمد عليها المؤلف في المتن، وإن كان المضمون واحداً - المترجم.

الصيغة الموحدة للزمان دون الرجوع إلى المبدأ الخارجي لكثره الانطباعات، كما نجد ذلك لدى كانط وبرينتano؟ الاكتشاف الأساس الذي كنا نعتقد أن هوسرل توصل إليه، وهو تكوين حاضر تمده الإضافة المتواصلة للاستبقاءات والاستدعاءات إلى النقطة المرجعية للحاضر المعيش، لا يجب إلا جزئياً عن هذا السؤال. إذ لا تتكون بهذه الطريقة إلا الكلمات الجزئية - مثل الموضوعات الزمنية المعروفة عن نوع الصوت الذي يتواصل رنينه. إذاً كيف ينبغي لنا أن نعبر من مثل هذه «الظايا» عن الديمومة إلى «الديمومة الزمنية نفسها»؟ (ص45). بالطبع، الاتجاه الذي ينبغي أن نبحث فيه عن الحل معروف: ذلك أن كلية الزمان يجب أن تكون النتيجة الازمة لاستمرارته. ولكن هل نستطيع أن نستمد هذه النتيجة الازمة من تكرار بسيط لظاهرة الاستبقاء (والاستدعاء)؟ لا أفهم كيف يمكن لاستبقاءات الاستبقاءات أن تصنع جرياناً فريداً. ولا يمكن أن يحدث هذا مباشرة ما دمنا يجب أن نجمع في جريان تيار واحد، ذكريات تصدر دائمًا من الحاضر المعيش، وأشياء - حاضر يتم تخيلها بحرية بالإضافة إلى شبكتها الخاصة من الاستدعاءات والاستبقاءات، والاستذكريات التي لا تقف في ارتباط مباشر مع الحاضر المعيش، ولكنها مع ذلك تكتسب الصفة الموقعة التي توجد فقط في أشياء الحاضر المتخيلة. هل تفسر حقاً ظاهرة «التوافق» التي يفترض أنها تختفي على نطاق أوسع ظاهرة استمرارية الحاضر إلى الماضي القريب المائل ما يسميه هوسرل نفسه «ترابط الزمان»؟ مما يدل على عدم كفاية هذا التفسير أن هوسرل يرى ضرورة متابعة استمرارية الزمان المحايث على مستوى أكثر جذرية، لا يصل إليه في المبحث الثالث من «ظاهرة الشعور الداخلي بالزمان». وتنشأ الصعوبة التي يفترض أنها استجابة وحل من الحاجة إلى الاعتراف بأن أية ذاكرة مهما كان نوعها لها مكان ثابت في تيار الزمان الموحد، بالإضافة إلى تلاشى هذه المحتويات الناشئة عن التهاوي إلى ماضٍ أكثر ناياً وأشد ضبابية. وبقية مواجهة هذه المعضلة، يشطر هوسرل القصدية

التي تجري في هذا التيار متراجعة ومتقدمة، ممِيزاً القصدية الأولى التي تتجه صوب التعديلات في الطريقة، حيث يقدم فيها لموضوع جزئي شكلاً ثانياً من القصدية التي تستهدف الموقع الزماني لهذا الموضوع المُجرب بمعزل عن درجة المسافة التي تفصله عن الحاضر المعيش. غير أن مكان ظاهرة ما في الزمان يشير إلى كلية جريان الزمان باعتبارها شكلاً⁽⁷⁹⁾. ولذلك نكتشف هنا من جديد مفارقة كانت عن الزمان الذي لا يجري. وهذا التشكيل هو الذي يضفي المعنى على عبارة «يحدث في الزمان». ما يدل عليه حرف الجر «في» هو على وجه الدقة ثبات الموقع الزماني، بمعزل عن درجة الثنائي من المحتويات المعيشة.

تتمثل المعضلة لدى هوسرل في أنه يريد أن يستخرج من الظاهراتية المطبقة في المحل الأول على التوسعات المستمرة لنقطة المرجع، ظاهراتية الزمان كله. ولكن لا تشكيل الموضوعات المتتسارعة التي ما زالت إذا جاز لنا التعبير تضع قدمًا واحدة في الحاضر المعيش، ولا ظاهرة التوافق التي تنشأ عن التداخل المتبادل لمراحل الاستبقاء والاستدعاء لكل شيء - حاضر تستطيع أن تفسر تماماً التكوين الذاتي للزمان المحايث بوصفه جرياناً كلياً. يتم التعبير عن معضلة هوسرل هنا بطرق متعددة. أحياناً يلمح إلى «بعض القوانين الزمانية القبلية» (عنوان الفقرة 33)، وأحياناً يقرّ أنه «من المروع (إن لم يكن من المتناقض لدى الوهلة الأولى) أن نؤكد أن تيار الشعور يشكل وحدته الخاصة» (ص 106)، وأحياناً يعترف ببساطة: «تعوزنا الأسماء لهذا كله» (ص 100).

لذلك قد نتساءل ما إذا كان عند هوسرل في البحث عن جواب مناسب لسؤال وحدة هذا التيار لا علاقة له بالملمة الأساس التي يقوم عليها كل شيء، وهي وحدة الشعور نفسه، التي تضاعفها وحدة الزمان. وحتى لو افترضنا أن مثل هذه الوحدة كان يمكن أن توفر علينا انتقادات أمثال نيشه وهيوم، فإن الصفة الواحدية (المونادية) لتشكيلها ستبقى مشكلة. إذاً سيعتمد

تشكيل زمان مشترك على تشكيل ذاتية متبادلة. ونستطيع أن نشك ما إذا كان «إضفاء الصفة الجماعية» على التجارب الفردية الذي اقتربه التأمل الخامس من كتاب «تأملات ديكارتية» يفلح في توليد زمان فريد على نحو أفضل مما تفعل تجربة التوافق مع ما تم تجسيده في إطار شعور واحد⁽⁸⁰⁾.

وأخيراً، مع هيدغر يبلغ سؤال الكلية الزمانية أقصى ذروة له في التأمل العادي، وبالتالي في الحيرة. وكما فعلنا في نقاشنا، عند تأكيد التباس «الزمان العادي»، فقد دفعنا إلى الخلف الموضوعة التي تفتح المبحث الثاني من «الوجود والزمان»، وهي إمكانية وجود الآنية (الذazine) - ككل. لم يرد في مكان ما أن هذا السؤال هو السؤال الأساس الذي يجب أن تطرحه أية ظاهرية تأويلية عن الزمان. بل هو فقط الجواب الذي يحمله تحليل الوجود - نحو - الموت الذي يكشف، في واقع الأمر، عن فورية سؤال «الاحتمالية» في الوجود - ككل. ومهما قيل عن أسبقيّة السؤال عن الجواب، فإن هناك انعطافة غير متوقعة تعطى لسؤال الكلية من خلال هذه العلاقة بالفناء. في محل الأول، لن يكون الزمان معطى لانهائيًا، كما هو لدى كانت، بل مجرد وجه من أوجه التناهي. ويشير الفناء - وليس حدث الموت في الزمان العام، بل كون كلّ منا محكوماً عليه بموته الخاص - إلى الانغلاق الداخلي في الزمانية الأصلية. ثم إن الزمان لن يكون شكلاً، لا بالمعنى الكانتي ولا بالمعنى الهوسري، بل هو عملية متصلة في أكثر البنى جوهريّة في الآنية (الذazine)، وهي تحديدًا، الهم. لذلك ليست هناك من حاجة إلى افتراض وجود قصيدة مزدوجة، يلتصق نصفها بالمحتريات وتفاعلها مع الاستيقاءات والاستدعاءات، ويشير نصفها الآخر إلى المكان الثابت لتجربة معيشة في زمان لا يتغير. وهكذا ينحط سؤال المكان من خلال دهاليز التزمن وتسويتها إلى مجرد ادعاء زائف بالزمان العادي.

تظهر الحيرة الناشئة عن هذه الاستجابة لسؤال الوجود - ككل لأسباب عدّة. أولاً، يجب أن تدلّ على الرابطة بين الوجود - ككل والوجود - نحو -

الموت شهادة الشعور الذي يمكن أفضل تعبير أصيل عنه، لدى هيدغر، في الإقبال الاستباقي. ويستتبع ذلك أن عملية التشميل لا يمكن أن يبلغها نوع من التأمل اللاشخصي الذي يحكم «الأستطيقا المتعالية» لدى كانت، ولا ذات غير مكترثة كالذات المتعالية عند هوسرل. وفي الوقت نفسه، يصير من العسير التمييز، في إطار الإقبال الاستباقي، بين ما هو وجودي، وبالتالي قابل للنقل مبدئياً، وبين ما هو موجودي، أعني خياراً شخصياً يمثل الوجود الإنساني عند هيدغر. وقد أشرت سابقاً إلى أن المفاهيم الموجودية الأخرى، كمفاهيم أوغسطين وباسكار وكيركفارد وسارت، تطرح جانبياً هنا باسم نوع من الرواقية يجعل من الإقبال بوجه الموت الامتحان الأكبر للأصالة. و الخيار هيدغر مقبول دون شك على مستوى الأخلاق الشخصية، لكنه يقيم تحليله في ضباب مفهومي يصعب اختراقه. حقاً يبدو أن هذا التحليل يحركه دافعان متناقضان. في أول هذين الدافعين، ت نحو الظاهراتية التأويلية للهم إلى الانغلاق على ذاتها من خلال ظاهرة داخلية، غير قابلة للنقل من آنية (دزائن) إلى أخرى، بحيث نستطيع أن نسمى موت المرء الخاص، تماماً كما تحدث عن جسد المرء الخاص⁽⁸¹⁾. أما في الدافع الثاني، فإن البنية الزمانية للهم، التي تستعاد لفتح الوجود - قدام - ذاته، تفتح على الجدل المحابث للإقبال - نحو والأنوجاد والاستحضار. ولن أنكر أن هذا الدافع الثاني الذي أضيف إلى سؤال الوجود - ككل يحظى بالأسبية على الدافع الأول إذا ما تولد التحليل الوجودي من موقف موجودي لا يعبأ بالموت الخاص بالمرء بقدر ما يعبأ بالإقبال الاستباقي، وبالتالي يميل إلى اعتبار الفلسفة احتفالاً بالحياة أكثر مما هي استعداد للموت. وقد يتم توضيح الأسباب الداعية إلى مثل هذا الخيار الموجودي في مكان آخر، لا في إطار تحليل بسيط للآنية (الدزائن)، التي ما زالت عالقة في أنثروبولوجيا فلسفية.

وإذا افترضنا أنها نستطيع أن نجرد سؤال الوجود - ككل من نوع من المسكة الخانقة التي أنزلتها به مساواة الوجود - ككل بالوجود - نحو -

الموت، فسيظهر تحت الضوء حيث إن التباس أخطر حول الوجود - ككل. تذكروا كيف ينتقل هيدغر من فكرة الزمانية إلى فكرة التزمين، بموازاة استبداله الإمكانية، بالمعنى الكانطي للكلمة، بـ«الاستمكان». ما يجعله التزمين ممكناً هو بالضبط وحدة الإقبال على والانتباه والاستحضار. وهو يقول إن هذه الوحدة تتقوض من الداخل بانفلاق ما يسميه هيدغر من هنا فصاعداً بـ«تخارجات الزمان»، مشيراً إلى الكلمة اليونانية (*ckstatikon*) التي تقابلها الكلمة الألمانية (*Ausser-sich*). من هنا يأتي التأكيد المثير التالي: «الزمانية هي ما هو خارج - ذاته المبدئي في ذاته ومن أجل ذاته» (ص 377). بهذه الطريقة، نعود أدراجنا خطوة إلى الوراء نحو بداية بحثنا، إلى انتشار النفس عند أوغسطين، أي بوجيز العبارة، خضنا كل هذه التحليلات للوصول إلى التوافق المتنافر⁽⁸²⁾.

يشكل «ما هو خارج - ذاته» الذي يتخارج الزمان بوساطته في علاقته بذاته بنية بالغة القوة، في قلب التجربة الأساسية للزمانية، بحيث تحكم بكل عملية تمييز تبدد، على المستويين الآخرين من التزمين، شمل وحدتها. وسواء أتعلق الأمر بقضية انتشار الزمان على صعيد التاريخية، أو بامتداد فترة الزمان على مستوى التزمن الداخلي، فإن ما «هو خارج - ذاته» المبدئي يتبع مهمته التخريبية حتى انتصاره في مفهوم الزمان العادي، الذي قبل إنه يتقدم من التزمن الداخلي عن طريق عملية تسوية. هذه النقلة الأخيرة، التي هي سقطة أيضاً، تصير ممكناً بتقدير السمات الزمنية للهم بالنسبة للمجموع الكلي للوجود - في - العالم، بفضل ما يمكن أن تحدث عنه من صفة «تاريجية - عالمية» للكائنات الأخرى غير الآنية (الذazine). والخارجية المتبادلة «لآيات» في الزمان الكوني هي مجرد تمثيل منحط. وهي في الأقل لديها فضيلة أن تصرح، على حساب موضعية متاخرة، أن جانب الزمانية المبدئية إنما يعني أنها تجمع الأشياء معاً فقط عن طريق تبديدها.

لكن كيف نعرف أن الزمانية تجمع الأشياء معاً، برغم قوة التبديد التي

تفوضها؟ لأنه، حتى من دون طرح هذا السؤال، يؤخذ الهم نفسه بوصفه مفرداً جمعياً - كما كان الحال مع الشعور الهوسري، الذي هو في الأصل شعور بذاته؟

كيف استجابت شعرية السرد لهذا الالتباس المتعدد الأوجه حول الكلية (الشموليّة)؟ في البداية رفضت رفضاً باتاً ولكن بشمن باهظ طموح الفكر في تحقيق تشميم للتاريخ قابل تماماً لأن يسرّب ضوء المفاهيم، ويعيد اختصارها في الحاضر الأبدي للمعرفة المطلقة. ثم قابلت شعرية السرد هذا الحل غير المقبول بواسطة منقوصة بين الأبعاد الثلاثة للتوقع والتراث وقوة الحاضر.

فهل يمثل هذا التشميم من خلال وساطة منقوصة جواباً كافياً لالتباس كلية الزمان؟ في تقديرى، قد نتعرف على تلازم جيد بين الوساطة المنقوصة التي تتحكم بالتفكير في التاريخ والوحدة المتعددة الأشكال للزمانية، بشرط التركيز معاً على الصفة المتعددة الأشكال للوحدة المنسوبة للزمان بوصفه مفرداً جمعياً والصفة المنقوصة للواسطة المفترضة بين أفق التوقع والتراثية والحاضر التاريخي.

من الجدير باللاحظة، بهذا الصدد، أن التفكير التاريخي يتخطى، بطريقة عملية استباقياً وعلى الصعيد الحواري لتاريخ مشترك، التحليلات الظاهراتية التي رأيناها تجري على نحو تأملي وعلى صعيد أحادي الصوت (مونولوجي). ولرؤيتها ذلك، دعونا نقتفي مرة أخرى الخطوات المبدائية لتحليلنا الثلاثي للشعور (الوعي) التاريخي.

حين تعمدنا البدء بفكرة أفق التوقع، فقد أجزنا بطريقة ما قلب الأولويات التي أنجزها هيدغر في إطار ظاهراتية تأويلية لهم. وبهذا المعنى، يقابل التوقع الوجود - قدام - ذاته طرفاً بطرف وعلى نحو تام. ولكن استناداً إلى النقلة المزدوجة التي تحدثت عنها تواً، يفهم التوقع مباشرة على أنه بنية ممارسة. فالكائنات الفاعلة هي التي تحاول أن تصنع تاريخها وهي التي تخضع للشروط التي تتولد عن هذا التأثير نفسه. أضف إلى ذلك أن هذا

الاشتراك ينفتح على مستقبل الجماعات التاريخية التي تنتهي إليها، ومن وراء ذلك على مستقبل غير محدد للإنسانية بأسرها. ومن هنا تختلف فكرة التوقع عن الوجود - قدام - ذاته لدى هيدغر التي تناهض الانغلاق الداخلي الذي يفرضه الوجود - نحو - الموت على كل استباق.

ويمكن التعرف على القرابة نفسها والمقارنة ذاتها بين التأثر لدى هيدغر ومفهومنا عن التراثية. لقد تحولت الموضوعة الأحادية الصوت عن السقوط إلى موضوعة حوارية بامتياز عن التأثر أو الانفعال بالتاريخ. أضاف إلى ذلك أن الجانب المؤثر في السقوط يتحول إلى مقوله عملية عن الشعور بفاعلية التاريخ. وأخيراً، فإن المفاهيم نفسها عن الآخر والموروث والذين تحكم كلا التحليليين. ولكن في حين يحيط هيدغر فقط في الأقل على المستوى الأولى جداً بنقل الموروث من ذات إلى أخرى، فإن التراثية تشتمل على اعتراف بذين يؤدى في الأساس نيابة عن ذات أخرى. ويتم نقل الموروثات نقلأً مبدئياً من خلال اللغة وغالباً ما يكون ذلك على أساس أنظمة رمزية تنطوي على حد أدنى من المعتقدات المشتركة وطرق الفهم الواحدة للقوانين التي تبع فك مغالق العلامات والرموز والمعايير السائدة لدى جماعة ما.

وأخيراً، يمكن التعرف على مجموعة ثالثة من التوافقات على مستوى الاستحضار، الذي تقابله على جانب الشعور التاريخي فكرة قوة الحاضر. إذ يمكن رؤية صلة قربى بين الاحتراس الذي منع لحضور الأشياء الحاضرة - تحت - اليد والجاهزة - تحت - اليد والحاضر التاريخي، الذي أكدنا متابعين نيتشه تجذره في «الحياة» على الأقل ما دام يمكن تقييم التاريخ من «حسنته» و«امساوته». على أنه هنا بالضبط تشير إجابة الشعور التاريخي على التباسية الرمانية إلى الفجوة المتعاظمة عند الانتقال من مستوى إلى آخر. فمن ناحية، تضفي الخاصية العملية الصريرة لأية مبادرة على فكرة الحاضر التاريخي قوته الأولية. والمبادرة، قبل كل شيء آخر، هي الإنجاز الذي يحقق كفاءة الذات الفاعلة. ولذلك فإن ما يأتي تحت أي «تأمل في غير أوانه» هي الجوانب

الخارجة عن أوانها في كل مبادرة بذاتها. وهكذا يمكن الإلمام بالحاضر إلماماً أكثر وضوحاً من خلال حدوثه في الزمان. ومن ناحية أخرى، تنسعه الصفة الحوارية للحاضر التاريخي مباشرة تحت مقوله العيش معاً. فالمبادرات تسجل في عالم المتعاصرين المشترك، إذا جاز لنا أن نعود إلى تبني ألفاظ الفرد شوتز. وقد أوضحنا ذلك بمثال المواعيد، التي لا تلزم إلا الذات المفردة بشرط التبادل الذي يحكم التوقعات المتبادلة، وفي النهاية، بعقد اجتماعي يعتمد على فكرة العدالة.

هكذا تستجيب الواسطة الناقصة للشعور التاريخي بطرق متعددة للوحدة المتعددة الأشكال للزمانية.

بقي علينا أن نقرر ما الذي يقابل، على جانب الشعور التاريخي، فكرة وحدة التخارجات الثلاثة للزمان، بمعزل عن تماييزها. ربما كانت هناك موضوعة مهمة في «الوجود والزمان» تشير في اتجاه جواب عن هذا السؤال. وتلك هي موضوعة التكرار، أو لعل الأولى القول: التلخيص (الاستعادة)، التي يرد تحليلها على مستوى التاريخية بالضبط. لقد قلنا إن التكرار هو الاسم الذي يستعيد به كل من استباقي المستقبل، والقيام بالسقوط، ولمحة البصر (Augenblick) الذي يتکيف مع «زمانه»، ويعيدون تشكيل وحدتهم الهشة⁽⁸³⁾. يقول هيدغر إن التكرار «هو تناول صريح، أي هو تراجع نحو إمكانيات الآنية التي كانت موجودة - هناك» (ص437). بهذه الطريقة، تتأكد قبيلة الإقبال الاستباقي على الماضي المنقضى. ولكن ليس من المؤكد أن التكرار يرضي مطاليب الزمان مفهوماً بوصفه مفرداً جمرياً. في محل الأول، من المفاجئ ألا تُقترح هذه الموضوعة في الفصل المكرس للزمانية المبدأة على المستوى نفسه للوجود - خارج - ذاته في الزمان. وفي محل الثاني، لا تضيف هذه الموضوعة الشيء، الكثير في الواقع لموضوعة الإقبال الاستباقي الذي يطبعه الوجود - نحو - الموت بطابعه بقية. وأخيراً، فإنها على ما يبدو لا تؤدي دوراً يذكر حين يؤخذ الاستحضار، الذي هو التخارج

الثالث للزمان من أجل ذاته. وهذا هو السبب في كون بديهيّة كانط القائلة إن الأزمنة المختلفة هي أجزاء من زمان واحد بعينه لا تحظى هنا بتأويل مقنع من لدن الظاهراتية التأويلية للزمانية.

ما يميز جواب الشعور التاريخي هو أنه يقترح نصابةً أصلياً للمقوله العملية والحوارية التي تتصدى لبديهيّة أحاديه الزمان. وهذا النصاب هو نصاب فكرة حدية هي في الوقت نفسه انتظامية. والحقيقة أنها فكرة التاريخ نفسه مأخوذاً بوصفه مفرداً جمعياً. فهل تتحدث عن عودة إذاً لكانط؟ لكنه ليس كانط «النقد» الأول، بل كانط «النقد» الثاني، «نقد العقل العملي». الأهم من ذلك أن هذه العودة لكانط لا يمكن القيام بها إلا عبر انعطافه ضرورية من خلال هيغل. فمن هيغل «ظاهرة الروح» و«فلسفة الحق» تعلمنا كيف يتشكل مفهوم ما بصير مجازاً الوساطات التاريخية الكبرى التي تحدث على أصدعه القانون والاقتصاد والأخلاق والدين والثقافة بشكل عام. ولكننا إذا كنا لم نعد نؤمن أن هذه الوساطات الكبرى يمكن أن تبلغ أوجها بصورة معرفة مطلقة، موضوعة في إطار حاضر أبيدي للتأمل، فإن تفجعنا على مثل هذه المعرفة المطلقة هو الذي يعيينا مع ذلك إلى الفكرة الكانتية، وبالتالي إلى المقصود من أفق هذه الوساطات التاريخية.

ما الذي فعلناه في فصلنا الطويل المكثس للشعور التاريخي سوى صياغة مثل هذه الوساطات العملية والحوارية؟ وكيف يمكننا أن تتحدث عن وساطات، حتى لو كانت منقوصة، ما لم تكن في إطار أفق فكرة حدية هي فكرة انتظامية في الوقت نفسه؟ لقد تم التعبير عن استقتصاد فكرة هادية بعدد من الطرق المختلفة في تحليلاتنا. وكانت أول طريقة منها هي كيفية ابتكار الكلمة «تاريخ» نفسها بمعنى المفرد الجمعي. وهنا يفترض مسبقاً وجود تصور ملحمي للإنسانية. إذ من دونه، لن يكون هناك سوى أنواع إنسانية مختلفة، وبالتالي أعراق مختلفة. يعني التفكير في التاريخ بوصفه واحداً طرح المساواة بين ثلات أفكار: زمان واحد، وإنسانية واحدة، وتاريخ واحد. وحين نفحص

هذه الفكرة نجد أنها الفرضية التي تقف وراء وجهة النظر العالمية (الكونزموبوليتيك) التي قدمها كانتن في مقالاته عن فلسفة التاريخ. غير أن كانتن لم يكن ليمتلك الأدوات المفهومية، التي لم تتوفر إلا بعد هيغل، لإدماج مفهوم التاريخ مأخذواً من وجهة نظر عالمية في صرح «نقد» الثاني، كقسم ثالث من «نقد الحكم».

وكون فكرة تاريخ مفرد وإنسانية مفردة ليست بالفكرة المتعالية الفارغة والخالية من الحياة أمر أوضحتناه بوضع المقولتين التاريخيتين الشارحن عن أفق التوقع وفضاء التجربة على أساس من تأكيد الواجب الأخلاقي والسياسي، بغية الإبقاء على التوتر بين أفق التوقع وفضاء التجربة دون إعطائه فرصة للتحول إلى انشقاق. وللحديث ذلك، فقد قدمنا قضيتيْن: أن ينقلب الخيال اليوتوبِي دائمًا إلى توقعات محددة، وأن يتحرر الموروث المتداول من تصلبه وتخشهده. وقد سيطر هذا المطلب الثاني على تحليلنا بأسره. وإذا رفضنا أن نقع في شرك الانفصال إما عن تأويلية التراث أو نقد الآيديولوجيا، فقد كان ذلك بغية إعطاء دعم لوجهة النظر النقدية. وقد كررنا القول مراراً إنه من دون ذاكرة تاريخية، لا وجود لمبدأ الأمل. إذ لو توقفنا عن الإيمان بأن الموروثات من الماضي يمكن أن يعاد تأويلها في عصر ما بعد النقد، الذي عزفه ماكس فيبر بأنه «عالم متزوج السحر»⁽⁸⁴⁾، فسيعود الفكر النcretive إلى مرحلته ما قبل هيغل، وتتفرغ الوساطة التاريخية كلُّها من القيمة. والاهتمام بالاستباقي، وهو ما يخطط بطريقة ما – بالمعنى الكانتي للكلمة تماماً – فكرة إنسانية مفردة وتاريخ مفرد، يجب النظر إليه وهو يعمل في الممارسة السابقة والحالية للاتصال، وبالتالي في الاستمرار مع الاستباقيات المدفونة في التراث نفسه.

أخيراً، أريد أن أذكر بما توصلنا إليه في نصنا عن الأطروحة القائلة بأن هذه الفكرة الموجهة لا تصبح فكرة ذات معنى إلا بوصفها أفق وساطة ناقصة بين المستقبل والماضي والحاضر، وبالتالي تكون ذات علاقة بمعالجتنا

للحاضر بوصفه مبادرة. على أنه لا يمكن اختصار ذلك في مجرد حدوث في غير أوانه لحاضر تم تجربته من حيث هو مقاطعة، بل هو يشمل جميع أشكال التفاعل بين التوقع والذاكرة. وتشكل هذه التفاعلات أكثر الأجرأة تناسباً، على مستوى الممارسة الجمعية، على التكرار عند هيذغر. وقد ظهر لنا أن قوة اختصار الحاضر هذه تجد أفضل توضيح لها في فعل إطلاق وعد، حيث ينحصر الالتزام الشخصي والثقة فيما بين الأشخاص، والميثاق الاجتماعي الفعلي أو المفترض الذي يضفي على العلاقة الحوارية نفسها البعد العالمي (الكوزموبولتي) لفضاء عام.

تلك هي الطرق المتعددة التي تستدعي فيها الوساطة الناقصة بين التوقع والتراثية والمبادرة أفق تاريخ وحيد، يستجيب بدوره ويتطابق مع بديهيته زمان وحيد.

هل يعني هذا أنه ما زال بالإمكان نسبة هذا التلازم الجيد بين الوحدة المتعددة الأشكال لتخاجرات الزمان والوساطة الناقصة للشعور التاريخي للسرد؟ قد نشك في ذلك لسبعين. الأول أن السرد، مأخذوا بالمعنى الدقيق لنوع مطرد، لا يمثل سوى وسط تشوبه المناقض للتفكير في تاريخ عام، ما دامت هناك حبكات متعددة لمساق الأحداث نفسها، ويمكن صياغة هذه الأحداث دائماً من خلال زمانيات متشظية. وحتى لو تم تجاوز التفاوت بين السرد التاريخي والسرد القصصي من خلال تفاعلهما، فلن ينتج ذلك أكثر مما أطلقنا عليه اسم الهوية السردية. وتظل الهوية السردية هوية فرد أو شخصية، بما فيها الكيانات الجمعية المتعينة التي تستحق أن ترتفع إلى منزلة أشياء - الشخصيات. هكذا تولي فكرة الحبكة الأفضلية للجمع على حساب المفرد الجماعي في إعادة تصوير الزمان. وما من حبكة لجميع الحبكات قادرة على مساواة فكرة إنسانية واحدة وفكرة تاريخ واحد⁽⁸⁵⁾.

ينتتج نمط ثانٍ من عدم الملازمة بين السرد بمعناه الدقيق والوحدة المتعددة الأشكال للزمان عن كون مقوله السرد الأدبية نفسها غير ملائمة

للتفكير في التاريخ. والحقيقة أنها لا تستفيد علينا من المقولات السردية، بالمعنى الدقيق للنوع السردي، سواء أكان شفوياً أو مكتوباً، لتحديد سمات أفق التوقع، ونقل التقاليد الماضية، وقوة الحاضر. لذلك يحق لنا أن نتساءل ما إذا كان التفكير التاريخي لا يأخذنا إلى ما وراء حدود السرد.

هناك إجابتان ممكنتان عن هذا السؤال. قد نلاحظ أولاً أن التفكير التاريخي، الذي لا يريد أن يشتمل في ذاته على سرد، يحمل وجه شبه معين بالنوع المطرد للسرد، الذي يفيده بوصفه وسطه الأثير. ويوضح هذا الدور الوسطي للسرد في نقل التقاليد. فالتقاليد هي سرود وحكايات في الأساس⁽⁸⁶⁾. وفي المقابل، تكون الرابطة بين أفق التوقع والسرد أقل مباشرةً على أنها تبقى موجودة. والحقيقة أنها نستطيع أن نعتبر الاستباقات بشأن المستقبل استرجاعات مستقبلة، بفضل الخاصية التي تميز الصوت السردي - وهو إحدى مقولات النظرية الأدبية التي تناولناها في الجزء الثاني - الذي يستطيع أن يضع نفسه في آية نقطة زمنية، تتحول بالنسبة له إلى شبه - حاضر، ومن خلال نقطة الرصد هذه، يمكنه أن يلم بمستقبل حاضرنا بوصفه شبه - ماضٍ⁽⁸⁷⁾. بهذه الطريقة، يتنسب ماضٍ سردي، هو ماضٍ الصوت السردي، لشبه - الحاضر هذا. وتؤكد النبوة هذه البنية. إذ يرى المتنبي: المستقبل الوشيك وخطره الذي يتهدد الحاضر، ويروي تهافت الحاضر نحو خرابه القادم من حيث هو شيء، حصل سابقاً. وحيث أنه نستطيع الانتقال من النبوة إلى اليوتوبيا، التي تقرن وصفها للمدينة الفاضلة الكاملة بقصص استباقي للخطي التي تفضي إليها. زُد على ذلك أن هذا القص غالباً ما يتكون من أشياء مستعارة من السرود والحكايات التراثية، وقد تزيّن بألوان جديدة⁽⁸⁸⁾. هكذا يظهر أن هذا المستقبل لا يمكن تمثيله إلا إذا استعان بالحكايات الاستباقية التي تحول الحاضر الحي إلى صيغة مستقبل سابق وسيكون هذا الحاضر بداية تاريخ سُرُوِي ذات يوم.

يجب ألا نظلم هذا التوسيع في مفهوم السرد، مأخذواً بمعنى النوع

السردي، خشية أن نمارس العنف على فكرة اشتراط أفق وهي الفكرة التي لا يستطيع السرد بخصوصها سوى أن يقوم بوساطة ثانوية. وهناك استجابة ثانية أفضل على الاعتراض الذي طرحته سابقاً. إذ يمكن أن تؤخذ فكرة السردية بمعنى أوسع من معنى النوع المطرد الذي يشفّرها. يمكننا أن نتحدث عن برنامج سردي لتعيين مساق فعل ينشأ عن سلسلة متضادرة من الأداءات. وهذا هو المعنى الذي تتبناه السيمياء السردية وعلم الاجتماع النفسي لأفعال الكلام، حيث يجري الحديث عن برامج سردية وسلالس سردية ومخططات سردية⁽⁸⁹⁾. ونستطيع اعتبار هذه المخططات السردية أساساً للأنواع السردية، تضفي عليها معاذلاً مناسباً مطرداً. واحتمالية السرد التي تبقي عليها الصياغة الاستراتيجية للفعل كاحتياط هي التي تربط المخطط السردي بال النوع السردي. ونستطيع أن نعتبر عن التقارب بين هذين المعنيين للسرد عن طريق تمييز ما يمكن أن يُروى عن المروي. وما يمكن أن يُروى وليس السرد بمعنى النوع المطرد هو الذي يمكن اعتباره متزامناً مع الوساطة التي تتحقق من خلال التفكير في التاريخ بين أفق التوقع، ونقل التقليد، وقوة الحاضر.

ختاماً، نستطيع القول إن السردية لا تقدم التباس الزمانية الثاني بوصفه استجابة وافية بقدر ما قدمت استجابة على الالتباس الأول. ولا يمكن النظر إلى عدم الملاءمة هنا بوصفه إخفاقاً، إذا لم تغب عن أنظارنا الحقائقتان التاليتان. الأولى، أن جواب السردية عن التباسات الزمان لا يمكن في حل هذه الالتباسات بقدر ما يمكن في تشغيلها وجعلها ذات طابع منتج. وهذه هي الطريقة التي يسمّ بها التفكير في التاريخ في إعادة تصوير الزمان. الثانية أن آية نظرية لا تبلغ أقصى تعبير لها مالم يتم فحص الحقل الذي تتحقق به صلاحيتها بمعرفة الحدود التي تحيط بعقل الصلاحية هذا. هذا هو الدرس العظيم الذي تعلمناه من كانت.

مع ذلك لن تأخذ هذه الحقيقة الثانية كامل معناها إلا في تناقض الزمانية الثالث.

التباس استغلاق الزمان وحدود السرد

هنا تبلغ فراغتي الجديدة النقطة التي لا يعود يعاني فيها تأملنا في الزمان من عجزه عن المضي إلى ما وراء الانشعاب إلى ظاهرانية وكونيات فحسب، أو حتى من معضلته في إضفاء معنى على الكلية التي صُنعت ولم تُصنع عبر عمليات التبادل بين الإقبال - نحو، والانوجاد، والاستحضار - بل يعاني أيضاً وببساطة باللغة من عدم قدرته واقعياً على التفكير في الزمان. وقد كان هذا الالتباس مبدأً في تحليلاتنا إلى درجة أنها لم نكتنز له دراسة منفصلة. كان ينبع هنا وهناك فقط حين يبدو أن عمل التفكير يخضع لثقل موضوعته. يتبلور هذا الالتباس عندلحظة التي يكشف فيها الزمان، وهو يفلت من أية محاولة لتشكيله، عن نفسه متبعاً إلى نسق يتشكل دائماً وقد افترضه مسبقاً عمل التشكيل نفسه. وهذا ما تعتبر عنه كلمة «استغلاق»، التي يستعملها كاتط وهو يصادف سؤال أصل الشر الذي يشق على كل تفسير. وهنا يت العاظم خطر التعرض لسوء التأويل. ما يتحقق هنا ليس التفكير، بأي معنى مقبول للكلمة، بل الدافع - أو لنقل بطريقة أفضل: الغرور (hubris) - الذي يحرّض فكرنا على اعتبار نفسه سيد المعنى وسلطانه. يواجه الفكر هذا الإخفاق ليس فقط عند التقائه بلغز الشّرّ، بل أيضاً حين يبغز الزمان، وهو يفلت من إرادتنا في السيطرة عليه، من جهة ما هو بطريقة أو أخرى السلطان الحقيقي للمعنى.

على هذا الالتباس الذي يتخلل جميع تأملاتنا في الزمان سيستجيب، من جانب الشعرية، الاعتراف بالحدود التي تواجهها السردية خارج ذاتها وداخل ذاتها. وستثبت هذه الحدود أنه حتى السرد لا يستند قوة التكلم التي تعيد تصوير الزمان.

من بين التصورات التي استهدفت بها تأملاتنا عن الزمان، هناك بعض التصورات التي تحمل علامة استعمالات بدنية لا يمكن لمفهوم ما أن يسيطر عليها سيطرة كاملة، في حين أن تصورات أخرى تحولت على نحو

استرجاعي صوب مذاهب عرفانية غامضة رفضت أن تقبل الخوض بها كما هي، ولكتها فرمت عليها أن تنقلب بحيث تضع الزمان في موقع أساس مفترض مسبقاً دائماً.

يتعمى إلى المجموعة الأولى المفكرون اللذان كانا دليلاً خطواتنا الأولى في الجزء الأول، ومرة أخرى في بداية مناقشتنا لالتباسية الزمنية في هذا الجزء. والمذهل أن لا يظهر أوغسطين وأرسسطو بوصفهما أول ظاهرياتي وأول كوني فحسب، بل أن يظهرها مدفوعين من لدن تيارين بدئيين، ينبعان من مصادر مختلفة - أحدهما يوناني والأخر من الكتاب المقدس - سرعان ما امترجت مياههما في الفكر الغربي.

ويبدو لي أن أسهل مكان لمعرفة مسحة الاستعمال البدئي لدى أرسسطو يكمن في تأويله عبارة «الوجود في الزمان». إذ تسمح هذه العبارة، التي تجتับ مجمل تاريخ التفكير بالزمان، بتأويلين اثنين. استناداً إلى الأول منهما، يعتبر حرف الجر «في» عن سقوط فكري معين، يفضي إلى تمثيل للزمان بوصفه سلسلة من «الآنات»، أي اللحظات الشبيهة بالنقطة. واستناداً إلى الثاني، وهو ما يعني هنا، يعبر حرف الجر «في» عن تصدر الزمان فيما يتعلق بأي تفكير يريد أن يحيط بمعناه، وبالتالي يفلجه. وقد اختلط هذان الخطان في تأويل حرف الجر «في» في تأكيد أرسسطو الملغز أن الأشياء في الزمان «تحتويها الزمان». ولا شك أن التأويل الذي يقدمه أرسسطو، كما يؤكد فكتور غولدشتات، لعبارة «يكون في الزمان» «يوافق توضيح معنى مقدار عدد الحركة»⁽⁹⁰⁾. وحقاً أن أرسسطو يقول: «إن الأشياء في الزمان بمعنى أن الزمن هو عددها. وإذا كان الأمر كذلك، فإن الزمان يحتوي عليها، كما أن الأشياء في العدد يحتوي عليها العدد، والأشياء في المكان يحتوي عليها المكان». ولا يفيدنا هذا التعبير بقدر ما يصدمنا: «يحتوي عليها العدد». والحقيقة أن أرسسطو يعود إلى هذه القضية بعد سطور قليلة. (الذلك من الضروري للأشياء الموجودة في الزمان أن يحتوي عليها الزمان.. وهكذا إذا

يتأثر الشيء بالزمان». من هنا ت نحو إضافة هذه الملاحظة الأخيرة بالتأويل نحو جهة قول بدئي عن الزمان، ثم التعبير عنه هو نفسه في مثل شعبي يقول: «إن الزمان يستهلك الأشياء، وأن الكل يكبر ويشيخ عبر [hypo] الزمان، وأن الناس يعتريها النسيان بفعل انقضاء الزمان، لكننا لا نقول أنه علمنا أو أنه يجعلنا يافعين وجميلين». وثراء معنى مثل هذه العبارات لا يخلو تماماً من التعقيبات التي يضفيها أرسطو عليها. «لأن الزمان في الحقيقة بطبيعته سبب الفساد، ما دام هو عدد الحركة، والحركة تزيل ما هو موجود». وكنت قد ختمت تعليقي بتأكيد بقى معلقاً. لقد قلت إن حكمة القدماء كانت ترى على ما يبدو تواططاً خفياً بين التغير الذي يدمر الأشياء - النسيان، الكبير، الموت - والزمان الذي يمر فقط⁽⁹¹⁾.

وإذا ما عدنا رجوعاً إلى الاستعمال البدئي الذي يشير إليه نص أرسطو، فستواجه «القصة الفلسفية» التي يرويها حوار «طيماؤس» الذي لم نكرس له لسوء الحظ سوى ملاحظة هامشية طويلة. ذلك أن ما يدعو الفكر إلى المسائلة في عبارة «محاكاة متحركة عن الأبدية» ليس كون الزمان مفرداً جمعياً، بل هو على وجه الدقة انتماء هذه الموضوعة إلى «قصة» فلسفية. إذ لا يمكن نقل كيفية خلق الزمان إلى اللغة إلا في إطار استرداد فلوفي لأسطورة ما. ولا يمكن الحديث عما «يلد مع السماوات» إلا مجازياً. ويمكن إطلاق هذه الصيغة الفلسفية من التفكير بدورها لـ«احتواء» العمليات الجدلية البالغة التي تطغى على التقسيمات والامتزاجات، ومتازق دائرة المطابق والآخر. وفوق كل شيء، فإن القصة الفلسفية وحدها تستطيع أن تعين موضع خلق الزمان بمعزل عن أي تمييز بين علم - للنفس وعلم - للكون، عن طريق خلق تمثيل نفس عالمية تتحرك وتفكر بذاتها. ويرتبط الزمان بهذا «التأمل»⁽⁹²⁾ ما فوق - النفسي وما فوق - الكوني.

كيف يمكننا إذا أن ننحاشي ما يضطرنا إلى الرجوع نحو الاستعمال البدئي، الذي وإن لم يكن الأقدم زمانياً أو ثقافياً، فإنه المنصر البدئي

المتأصل في الفلسفة، أعني استعمال المفكرين العظام الثلاثة ما قبل سocrates: بارمنيدس، وهيراقلطيس، وأنكسمندر؟ ولا تتعلق القضية هنا بالشروع بدراسة للزمان لدى философов ما قبل Socrates في هذه المرحلة المتأخرة من بحثنا⁽⁹³⁾. فلنكتفي إذا بالقول إن هذه الصيغة البدئية من التفكير، التي لا يمكن من دون شك تكرارها في الوقت الحاضر في صوتها الأصلي والأصيل، تشير نحو منطقة يشكل فيها ادعاء وجود ذات متعلالية (مهما يكن شكلها) معنى لم يعد قادراً على البقاء. هذا النوع من التفكير قديم ويدلني، لأنه يقيم في بدء أسمى (arkhe) هو شرط إمكان وجود جميع المسلمات التي نضعها. ولن يفهم قول أنكسمندر، الذي يمكن سماع صوته حتى الآن - في قراءتنا أسطرو - بوصفه شاهداً منعزلاً على الزمان الذي يظل مستغلاً على الظاهراتية كما يظل مستغلاً على آخرها، أعني الكونيات، إلا شكل من أشكال الفكر الذي يرد نفسه قديماً ويدلني: «إن المنع الذي تستقي منه الأشياء الموجودة وجودها هو أيضاً ما تعود إليه عند دمارها، بحكم الضرورة، لأنهما يتبادلان الإنفاق والمكافأة لبعضهما وفق ترتيب الزمان»⁽⁹⁴⁾ [kata tou khronou taxin]a

وما زال هذا الاستعمال البدئي للحكمة ما قبل السقراطية جزءاً من الفلسفة بمعنى أنه يشكل البدء القديم الخاص الذي تكرره الفلسفة حين تعود إلى أولئك الذين فصلوا في البداية فكرتهم عن البدء عن فكرة بداية أسطورية، كما يمكن العثور عليها في نشوئيات الكون وأنساب الآلهة. ولم تمنع هذه القطبيعة التي تمت في داخل فكرة البدء نفسها الفلسفة الإغريقية من وراثة نزعة بدئية ثانية، على نحو متتحول، هي البدء الذي انقطعت عنه، أعني الاستعمال الأسطوري. ونحن نواصل محاولة تحاشي أن نعلق بحاله⁽⁹⁵⁾. غير أنها لا نستطيع التغاضي عنه تماماً، لأنه من هذا الأساس نفسه تظهر بعض الأشكال، التي لا مهرب منها صراحة، من الزمان المستغلق. ومن بين جميع هذه الأشكال، سأشتري واحداً فقط يبدو أنه وفر التخطيطية الرمزية التي طُعمت بها الموضوعة التي أشرنا إليها سابقاً، وهي أن الزمان

يحتوي على كل شيء، وقد تابع جان - بير فرنان، في كتابه «الأسطورة والتفكير لدى الإغريق» عند هزليود وهو ميروس وأسخيلوس، فكان اهتمامه وبالتالي بالأنواع الثلاثة الكبرى للشعر اليوناني: أصول الآلهة والملحمة والمسألة، المقارنة بين كرونوس وأوقيانوس، التي تغلق الكون في مسافة الذي لا يكل ولا يتنهى⁽⁹⁶⁾. وفيما يتعلق بذلك الأشكال الأسطورية المجاورة التي تشبه الزمان بالدائرة، فإن استواء أضداد الدلالات الذي يقترب بها يمثل عندي أهمية قصوى. أحياناً تقلب الوحيدة والتواتر المنسوبان لهذا الزمان العميق قلباً جذرياً للزمان الإنساني، مأخذواً بوصفه عنصر التغيير والدمار والموت، وأحياناً أخرى يعبر هذا الزمان العظيم عن التنظيم الدورى للكون، الذي يشتمل بصورة متناغمة على انقضاء الفصول وتعاقب الأجيال والعودة الدورية للمهرجانات، وفي أحياناً أخرى ينفصل هذا الأيون (aion) الإلهي عن صورة الدائرة ويرتبط حينئذ بدورة لا نهاية لها من الميتات والولادات، كما يمكن رؤية ذلك في الفكر الهندي وفي البوذية. وهكذا يصبح دوام الأيون دواماً لهوية لا تتحرك أبداً. وهنا ننضم إلى «طيماؤس» أفلاطون، عن طريق بارمنيدس وهيرقلطيتس.

يبرز هنا شيئاً في هذه الجولة السريعة في الأساس البديهي المزدوج الذي يتخذ أرسطو مسافة عنه، لكنه يقترب منه سراً في الوقت نفسه، فمن ناحية، إذ تطبع علامة الاستغلاق التي يحملها الاستعمال البديهي المزدوج بطابعها عمل المفهوم كله، يتحدد تعدد ضروب الزمان وأشكاله، ومن خلالها تقييمات الزمان الإنساني بتمثيل شيء ما وراء الزمان. والجانب الثاني من دون شك نتيجة تترتب على الجانب الأول، إذ لا يمكن إلا لما لا تمثل له أن يسقط ذاته في التمثيلات المتشظية التي تطفى بين الحين والأخر في علاقته بمتغيرات التجربة الزمانية نفسها في أوجهها النفسية والاجتماعية⁽⁹⁷⁾.

لذلك إذا كانت هناك دلالة غير عادية يمكن أن تعطى لعبارة «الوجود

في الزمان»، فإن فكر أفلاطون وأرسطو يدين بهذه العبارة إلى انبعاث هذا الاستعمال البديني المزدوج.

يستلهم الفكر الغربي نموذجين بديفين: الإغريق وال عبرانيين. وإننا لنسمع صوت النموذج الثاني بتعدد في ظاهراتية أوغسطين، تماماً كما سمعنا صوت الأول بتعدد في طبيعتيات أرسطو. وليس استغلاق الزمان وحده، بل أيضاً تعدد أشكال ما يتخطى الزمان، هو الذي يبعث على التفكير مرة ثانية.

فيما يتعلق بالكتاب العادي عشر من «الاعترافات»، لا نستطيع أن نتحدث عن استعمال بدني بقدر ما يعبر عن تفكير لاهوتى متأثر بقوة بالفلسفة الأفلاطونية الجديدة. غير أن ما يشير إلى البديني هو التباين بين الزمان والأبدية الذي يحيط بالمعنى الحرفي بفحص فكرة الزمان⁽⁹⁸⁾. وقد وجدنا في هذا التباين ثلاث موضوعات كانت تحمل الزمان، كلاً بطريقتها الخاصة، إلى ما وراء ذاته. في البداية، وبروح الثناء والحمد يتغنى أوغسطين بأبدية الكلمة التي تبقى بينما تمر كلماتها. وهذا يلعب السكون دور فكرة حدية فيما يتعلق بالتجربة الزمانية التي تسمها عالمة الزوال. فالعبدية هي «المستقر دائمًا»، أما ما ليس مستقراً أبداً فهو الأشياء المخلقة⁽⁹⁹⁾. والتفكير بحاضر لا مستقبل له ولا ماضٍ، عن طريق المقابلة، يعني التفكير بالزمان بوصفه يفتقر إلى شيء ما في علاقته بال تمام، أي بإيجاز، بوصفه محاطاً بالعدم. ثم إنه وبأسلوب التفجع، وفي إطار أفق أبدية مستقرة، تجد النفس الأوغسطينية ذاتها منفية في «منطقة العبانية». ومناحات النفس الممزقة الأوصال هي جزء لا يتجزأ من مناحات مخلوق معزول وخطاء. بهذه الطريقة، يأخذ الوعي المسيحي بالأعتبر المرئية الكبرى التي تعبّر الحدود الثقافية وتتغنى بطبيعة صوتية رقيقة حزن المتناهي. وأخيراً، وفي إطار وثبة الأمل والرجاء تجتاز النفس الأوغسطينية مستويات التزميم التي هي دائمًا أقل «تبددًا» وأكثر «استقرارًا»، فتشهد على الأبدية التي يمكن أن تؤثر في داخلية التجربة الزمنية، منضدة إياها في مستويات متراصة، وبالتالي فهي تعمقها أكثر مما تطمسها.

وتماماً مثلما التقينا بنظرنا في خلفية تفكير أفلاطون وأرسطو أعمق استعمال بدئي مزدوج، احتفظ من خلاله الفلسفة ما قبل سocrates «في» و«عبر» الفلسفة الكلاسيكية، بتفكير أسطوري سبق أن «نفاه» التفكير الفلسفى وإن لم يلغه، كذلك يجب أن نصيغ السمع فيما وراء هذا الثناء والحمد إلى التفجع والرجاء اللذين يصاحبان التأمل الأواغسطسية في الأبدية والزمان، ولا سيما الصيغة العبرانية من الكلام. ويكشف تفسير هذه الصيغة من الكلام عن عدد غير من الدلالات التي تمنع الأبدية من أن تختزل إلى سكونية حاضر راكد. والاختلاف في المستويات بين فكر أوغسطين والتفكير العبراني، الذي يشكل نموذجه البدئي، تخفيه الترجمة الإغريقية ثم اللاتينية للعبارة الشهيرة «أهيه الذي أهيه» (ehyeh asher ehyeh) في سفر الخروج³: 14. وهي عبارة تترجمها النسخ والترجمات المعتمدة في الإنجليزية والفرنسية بصيغة: «أنا الذي أنا». لكننا نُطبق، بفضل هذا التأمل الوجودي في الرسالة العبرانية، على جميع معاني الأبدية التي تتأبى وتستعصي على الأغرقة. على سبيل المثال، فقدنا أكثر المعاني قيمة، وهو الذي يتوفّر معادله في اللغات الحديثة بما تعبّر عنه فكرة الأمانة. وفوق كل شيء، فإن أبدية يهوه هي قبل كل شيء أمانة إله العهد، الذي يصاحب تاريخ شعبه⁽¹⁰⁰⁾.

فيما يتعلق بـ«الباء»، كما ينقله سفر التكوين 1:1، ما كان التأمل المتهلين أو المتأخر ليبحث عن ثبيت لمعنى، قبل كل شيء، خارج تاريخ «الأيام الستة»، «التاريخ» الذي تميزه السلسلة المنطقية من أفعال الكلام التي تدشن على درجات النظام الذي تحكمه القوانين للمخلوقات، بينما بقي «اليوم» السابع مكرساً للاحتفال المشترك للخالق والخلق، في يوم «السبت» الأولي، الذي يتجدد تفعيله باستمرار في العبادة والحمد. وربما لا ينفصل «باء» سفر التكوين 1:1 عن ذلك الباء الآخر الذي يشكله اختيار إبراهيم في سفر التكوين 12:1. بهذا المعنى، يمتد سفر التكوين 1 - 11 مثل مقدمة طويلة، في زمانه الخاص حتى تاريخ الاختيار. وتؤدي قصص الآباء بدورها

دور مقدمة طويلة لتاريخ الخروج من مصر، واعطاء القوانين، والتيه في البرية، والدخول إلى أرض كنعان. بهذا الخصوص، يشكل سفر الخروج حدثاً يولد التاريخ، وبالتالي بدأ، لكن بمعنى آخر غير الذي يعطيه سفر التكوين ١:١ و ١:٢. وكل هذه البدايات تتحدث عن الأبدية بقدر ما تتجذر فيها الأمانة. بالطبع هناك أيضاً نصوص يقال إن الله فيها يعيش «أبداً» في جميع الدهور». في المزمور ٩٠: ٢ نقرأ: «منذ الأزل إلى الأبد أنت الله». غير أن هذه النصوص، المستعارة في الجزء الأكبر منها من أدب الحكمة وتراجمها، تخلق نوعاً من فضاء التشتيت، لا يقل اتساعاً عما أشرنا إليه سابقاً عند مناقشة الميدان الأغريقي، سواء أكان بديئاً أو أسطوريأ. تقابل هذه النصوص، التي تبلغ ذروتها في التفجع والثناء، معارضة متواصلة، بين أبدية الله والصفة الرئالة للحياة البشرية. «لأن ألف سنة في عينيك مثل يوم تمر وكهزيع من الليل» (المزمور ٩٠: ٤). بينما ت نحو نصوص أخرى نحو التفجع بوضوح: « أيامي كظل مائل، ... أما أنت يا رب فجالس على عرش الدهر إلى الأبد» (المزمور ١٠٢: ١١ - ١٢). يكفي إحداث فرق طفيف في النبرة لتحويلها من التفجع إلى الحمد. «يهتف بي صوت: نادِ، فأقول بماذا أنا نادِ، كل جسد كالعشب، وكل جماله كزهر العقل، يذبل العشب ويذوي الزهر، لأن نفحة رب تهب عليه، حقاً الشعب عشب، يذوي الزهر ويذبل العشب، وأما كلمة إلينا فثبتت إلى الأبد» (أشعياء ٧٤: ٨). (هذا البيان يفتح كتاب التعزية لبني إسرائيل المنسوب لأشعياء الثاني). لكن هناك مزاجاً مختلفاً تماماً يسيطر على أقوال الجامعة، الذي يرى الحياة البشرية التي يحكمها مضي الأزمان وتتابع الأدوار (يأتي زمان، وينذهب زمان...الخ) وعودة لا تنتهي للأحداث نفسها («ما كان فهو يكون، والذي صُنِعَ فهو الذي سُيُصْنَعُ»، الجامعة ١: ٩). يتوافق تنويع النبرات مع طراز التفكير اللاتأملي واللاملوفي في الأساس، الذي تتعالى الأبدية عنده على التاريخ من داخل التاريخ^(١٠١).

لابد أن تكفي هذه الجولة السريعة لجعلنا نحس بثراء المعنى الذي

يختفي بقدر ما ينكشف في ثبات الحاضر الأبدى عند أوغسطين.

ونحن في منتصف المسافة بين المفكرين الذين يحملون نموذجهم البدنى، والمفكرين الذين يطوفون حول الهرمية والعرفانية، يمثل لنا كائناً لدى الوهلة الأولى بوصفه شخصاً حيادياً تماماً. إذ تبدو فكرة وجوب أن يكون الزمان مستغلقاً في النهاية غريبة تماماً عن «نقد العقل الخالص». وارسأ مفهوم الزمان في المتعالى، مأخذوا بأخفض مستوياته، الذي هو «الأستطيقا المتعالية»، يبدو كأنما هو وضع لهذا المفهوم خارج التأمل الأنطولوجي، كما هو خارج أية حماسة متعصبة. ووضعه افتراضياً مسبقاً أي نتيجة لازمة لكونه متعالياً، يبيّنه تحت مراقبة تفكير حريص على أن يتفحص أي دافع للفهم يريد أن يعبر حدود استعماله المشروع. ويقف المتعالى في الأساس محمياً من جميع إغراءات التعالى. مع ذلك.. مع ذلك، فقد انتابنا الذهول لتأكيد أن التغيرات تحدث في الزمان، بينما لا يجري الزمان. لم تتمكن الحجة من إقناعنا تماماً أن «الطراز» الثالث من الزمان، أي الدوام، الذي يسمى أيضاً «الزمان عموماً»، يتم جعله معقولاً بالكامل عن طريق تلازمه مع تحطيطية الجوهر ومبدأ الدوام. وتبدو فكرة دوام الزمان أعنى في معناها من دوام الأشياء في الزمان. بل هي في الحقيقة تبدو الشرط النهائي لإمكانية هذه الأشياء جميماً. وقد تجد هذه الشبهة ما يعززها حين نعود إلى ما يمكن أن نسميه باللغز «الأستطيقا المتعالية». ما الذي يمكن أن يكون المقصود من حدس قبلي لا يمكن أن يوجد له حدس ما دام الزمان خفياً؟ ما المعنى الذي يجب أن نصفيه على فكرة «خاصية صورية تملكها الذات الفاعلة وهي أن تتأثر بالأشياء»؟ هل ما زال التفكير سيد المعنى وسلطانه حين يصل إلى هذا الكائن المتأثر على نحو أعمق من الكائن المتأثر بالتاريخ الذي أشرنا إليه في تحليلاتنا السابقة⁽¹⁰²⁾؟ ما هو العقل (Gemüth) الذي قبل عنه إنه يتتأثر بالأشياء (أ19، ب33) وإنما ما يمكن فيه شكل التلقى (أ1، ب34)⁽¹⁰³⁾؟ يصبح هذا اللغز أكثر إلحاحاً حين يصبح التأثر تأثراً ذاتياً. يتم تضمين

الزمان وإدخاله هنا بطريقة جذرية، تؤكددها الطبعة الثانية من «النقد» (بـ 66 - 69). فما زال الزمان يوجد حيث «نضع تمثيلاتنا»، أو يبقى «الشرط الصوري لكل طريقة ننظم بها التمثيلات في عقلنا». بهذا المعنى، لن يكون شيئاً سوى الطريقة التي يتأثر بها عقلنا بفاعليته الخاصة، أي بهذا الوضع، وبالتالي به نفسه، أي بوصفه حسأً داخلياً لا يمكن النظر إليه إلا من خلال صورته الخاصة. والنتيجة التي يستخلصها كانت، القائلة بأن العقل لا يحمس نفسه كما هو بل كما يمثل نفسه تحت شرط هذا التأثير الذاتي، لن تستطيع التمويه على المعضلة الخاصة الملزمة لهذا التأثير الذاتي، الذي يبلغ به التأثير ذروته. وإذا كانت هناك من نقطة يمكن أن ينكشف فيها الزمان مستخلفاً، في الأقل بالنسبة لنظرية الاستقرار المتعالي لنفسه، فلا بد قطعاً أن تكون لها علاقة بفكرة دوام الزمان هذه، بالإضافة إلى مضامين تأثير الزمان بذاته.

سيكون من غير المعجمي أن نبحث لدى هوسرل عن آثار نموذج بدني أو أصوات هرميسية قد تشير إلى زمان أكثر عمقاً من أي تشكيلاً. إذ يمكن الهدف من محاضراته عن الشعور الداخلي بالزمان، كما هو معروف، في أن يشكل بضربي واحدة كلأً من الشعور والزمان المحايد له. بهذا الخصوص، لا تقل نزعية التعالي عند هوسرل يقظة عن مثيلتها عند كانت. ولكن بمعزل عن الصعوبة المشار إليها سابقاً حول اشتلاف كلية الزمان من استمرارية عملية توافق القصديات الطولية، أود أن أشير مرة أخرى إلى مفارقة محاولة خطاب عن الهيولاني كانت قد علقته القصدية من قبل. تعود جميع المعضلات التي ارتبطت لدى كانت بالتأثير الذاتي جمبيعاً عودة مفرطة لتهديد التشكيل الذاتي للشعور. وتتجدد هذه المعضلات الضمنية ترجمة لها على مستوى اللغة التي تحاول بها أن تتحدث عن هذا التشكيل. ما يذهلنا في الم محل الأول هو الطبيعة المجازية بعمق لهذه الهيولانية المتعالية: التدفق، المصدر، التهافت، الغوص، الاستنفاد... الخ. وفي قلب هذا التفعيل المجازي تبرز الاستعارة المفتاحية عن الجريان. ما تحاول المحاضرات أن تنقله للغة، في المقطع

الثالث منها، هو «الدفق المطلق للشعور، المكون للزمان». ولا تشكل هذه الاستعارات لغة تصويرية ينبغي أن تترجمها إلى لغة حرفية. بل هي تشكل اللغة الوحيدة المتاحة لعمل العودة نحو الأصل. وهكذا يكون استخدام الاستعارة أول علامة على فقدان سيطرة الشعور المكون على الشعور المكون بهذه الطريقة. زد على ذلك أن سؤال القبلية ينشأ بخصوص هذا الدفق وهذا الشعور. فهل يشكل الشعور الدفق، أم أن الدفق هو الذي يشكل الشعور؟ إذا افترضنا الافتراض الأول، نكون قد عدنا إلى مثالية من النوع الذي لدى فشته. أما إذا أخذنا بالافتراض الثاني، فستتعلق في ظاهراتي من نوع مختلف تماماً، يتم فيها تجاوز سيطرة الشعور على إنتاجه من خلال الإنتاج الذي يشكله. هكذا يكون بالواسع التردد بين هذين التأويليين. لا يطرح هوسرل السؤال القائل: «كيف يمكن الحصول على معرفة بوحدة الدفق النهائي المكون للشعور؟». يستند الجواب الذي يعطيه هوسرل عن هذا السؤال، وهو تحديداً الانشطار إلى قصديتين طوليتين، إلى القول التالي الذي يطلقه هوسرل: «مهما بدا التأكيد مرؤعاً (بل حتى متناقضاً لدى الوهلة الأولى) بأن جريان الشعور يشكل وحدته الخاصة، فإنه يبقى مع ذلك صحيحاً». ويقول مرة أخرى بصرامة: «تعوزنا الأسماء لتسمية هذا كله». ومن الاستعارات إلى الافتقار إلى الكلمات، فإن إخفاق اللغة الذي يشير إليه الشعور «الانتباعي» النهائي، هو الذي قد نقول بخصوصه إنه الدفق الذي يشكله - في تشكيله ذاته - وليس العكس.

في رأيي أن الفيلسوف الذي يقترب كثيراً من الهرمسية هو بالطبع هييدغر. وليس هناك انتقاد منه في الحديث بهذه الطريقة. ذلك أنه بالنسبة لنوع من الخطاب يظل يزعم أنه ظاهري، مثل خطاب «الوجود والزمان» و«المشكلات الأساسية في الظاهرة»، قد يميل الاختراق الذي تقوم به تحليلية الآنية (الدرازين) فيما يتعلق بهم الوجود ذاته إلى الهرمسية بقدر ما يصح القول إن هذا الاختراق يحمل الظاهرة التأويلية إلى حدود إمكانياتها الداخلية. والحقيقة أن هييدغر يحاول أن ينجز هذا الاختراق من دون أن

يتنازل عن شيء للنظائر الحديثة للتعصب (Schwermerei) - ذلك النوع من الغرور المفرط الذي أنكره كانط - الذي كان يمثل عند هييدغر، كما هو عند هوسربل، فلسفات الحياة والوجود والمحوار.

ولا يمكن أن تكشف علاقة تحليلية الآنية بفهم الوجود، خارج ما تعرب عنه المقدمة الطويلة من «الوجود والزمان» من بيانات منهجية، إلا في علامات عدم اكتمال التحليلية، وهو الشيء الوحيد الذي أتجز فيما هو مطبوع من «الوجود والزمان» حتى النهاية، وهي علامات تدل أيضًا أن المقصود من هذه التحليلية أن لا تكتفي بالأنثروبولوجيا الفلسفية. فلا يتم طرح سوء فهم المشروع الفلسفى لدى هييدغر في فترة كتابته «الوجود والزمان» فحسب، بل هو يقوى بإدماج إشكالية الزمان بإشكالية الوجود - ككل، ومن خلال هذه بالوجود - نحو - الموت. ويصعب أن نرى عند نهاية القسم الثاني من «الوجود والزمان» بأية طريقة تدل تحليلاته على العنوان الذي أعطي للقسم الأول: «تأويل الآنية من خلال الزمانية، وتفسير الزمان بوصفه أفقاً متعالياً لسؤال الوجود» (ص 67). والنصف الثاني من هذا العنوان هو الذي يبدو أنه يفتقر إلى الجزء المقابل له في التحليل، الذي يقترح في أفضل حالاته تأويلاً للطبيعة التخارجية للزمان، ولكنه لا يقول شيئاً عن الكيفية التي يفتح بها هذا الطريق لسؤال الوجود. هكذا يظهر أن سؤال الوجود - ككل كما يفسره الوجود - نحو - الموت يغلق هذا الأفق بدلاً من أن يفتحه.

على أن «المشكلات الأساسية في الظاهراتية» يمضي أبعد في هذا الخصوص من «الوجود والزمان»، باقتراحه التمييز بين «الوجود - الزمانى» (Temporität) - أو «الزمانية الكبرى» كما تعبّر الترجمة الإنجليزية - و«الزمانية» (Zeitlichkeit) بالمعنى الذي حظيت به في «الوجود والزمان»⁽¹⁰³⁾. ولا شك أن الجانب التساؤلي باستمرار في التفكير الذي يتثبت بهذا التمييز هو الذي يوضع خاصية الاستغلاق التي تميز الزمانية في «الوجود والزمان».

والحقيقة أن هذا التمييز بين الوجود الزماني والزمانية يجد اكتماله في الحركة التي تبقى غير مدركة في «الوجود والزمان»، ألا وهي تحديداً، الانقلاب الذي يطأ على استعمال هيدغر لفكرة شرط الإمكانية. لقد تكرر القول إن «تكوين وجود الآنية يقوم على الزمانية» (المشكلات الأساسية، ص228). لكن هيدغر يضيف الآن أن معنى الزمانية هو «الشرط الأنطولوجي لإمكانية فهم الوجود» (م.ن.). والاستعمال الجديد لفكرة الإمكانية محكم بوصف الزمانية بأنها الأفق الذي نفهم من خلاله الوجود. ويشير إقران كلمتى التخارجي والأفقي (بمعنى الانطواء على علاقة بأفق ما) معاً إلى فتح إشكالية جديدة توضع تحت عنوان الوجود - الزماني (ص 265 - 268).

في هذه الإشكالية الجديدة يرتبط الجانب الأفقي في الزمان بالقصدية المكونة لكل تخارجات الزمان، ولاسيما لتخارج المستقبل، مفهوماً بمعنى الوجود - قدّام - ذاته، والإقبال - نحو - ذاته. هكذا يتم العبور فوق دور الوجود - نحو - الموت في علاقته بتشميل الزمان التخارجي بصمت، في حين يتم التركيز على الانتقال التخارجي نحو.. وفي اتجاه.. الذي يشير إلى التواء الإشكالية. ومن هنا فصاعداً، يتحدث هيدغر عن الزمانية الأفقيّة التخارجية، حيث تفهم بمعنى أن يدلّ الأفقي على «ما يميزه أفق معطى بتخارجه نفسه» (ص267). وعند هيدغر، يشهد نشر أفق على أساس التخارجي على حكم ظاهرة القصدية وهيمنتها على آلية مقاربة ظاهراتيّة. مع ذلك، وبالمقارنة مع هوسرل، فإن الجانب التخارجي الأفقي للزمانية هو الذي يشتهرُّ القصدية، وليس العكس. ولذلك يعاد التفكير في القصدية بمعنى أنطولوجي متراوّب بوصفها مشروعـاً نحو.. متضمنـاً في فهم الوجود. ويتعرف على شيءٍ مثل «مشروع الوجود في اتجاه الزمان» (ص280)، يعتقد هيدغر أيضاً أنه يستطيع أن يتعرف على اتجاه الزمانية نحو أفقها، أي الوجود الزماني أو الزمانية الكبرى.

يجب أن نعترف، وقد أعطينا إطاراً لنوع من التفكير يريد أن يظل

ظاهراتياً، أي يريد أن يظل ممحوماً بفكرة القصدية، أن تأكيدات هيدغر حول «مشروع الوجود في اتجاه الزمان» تظل خفية سرية. وما يساعدنا أن ما يقترحه لإضافء معنى عليها يهدد بأسقاطها، على سبيل المثال، عند مقارنة هذا المقترح الجديد بفكرة أفلاطون المعروفة عن «الوجود الورائي» (ausias) في الكتاب السادس من «الجمهورية». بالتأكيد كان المقصود من اقتراحه التساؤل أنه «حتى وراء الوجود في اتجاه ذلك الذي الوجود نفسه بما هو وجود يفتح بفضل المشروع» (ص282)، ولكنه حين يعزله عن فكرة الخير، فلا يمكن الحصول على عون كبير من «الوجود وراء» (ausias) بل كل ما يبقى هو عنصر التوجه، المتمثل في العبور إلى ما وراء. «نسمى هذا الاتجاه بـتخارُج الأفق، أو بمزيد من الدقة، بالمخاطط الأفقي للتخارُج» (ص302). ولكن حيثُـ ما الذي نفهمه في الواقع حين نقول إن «أكثر تزمين أصالة للزمانية في ذاتها هو الزمانية الكبرى»؟ (م.ن.). في الحقيقة، لا شيء، إذا لم نكن في موقع يتبع لنا أن تربط التمييز بين الزمني والتزمين بالاختلاف الأنطولوجي، أي بالاختلاف بين الوجود والموجودات أو الكائنات، وهو ما أعلن للمرة الأولى على الملا في «المشكلات الأساسية في الظاهرة». هكذا تكون للتمييز بين الزماني والتزمين وظيفة واحدة لا غيرها، هي الإشارة نحو الاختلاف الأنطولوجي. وبمعزل عن هذا الدور، فلن نفلح إلا في الإشارة إلى الخاصية المستقلة للزمانية مفهومها بمعنى كلية الآنية (الذرايين). لأنه إذا أخذ التمييز بين الوجود الزماني والزمانية في ذاته فلن يقوى على الإشارة إلى ظاهرة يمكن أن تبلغها الظاهرة التأويلية بما هي كذلك⁽¹⁰⁴⁾.

يمكن إيجاز السؤال المرهق الذي يمضي مشروعنا برمهه صوبه في السؤال عما إذا كان عدم امتداد الزمان ما زال يمتلك له نظيراً موازيأً على جانب السردية. لدى الوهلة الأولى يبدو هذا السؤال متناقضاً مع نفسه. أي معنى يمكن في إعادة تصوير ما هو مستغلق؟ غير أن شعرية السرد تمتلك

بعض المصادر حين تواجه هذا السؤال. وإنه ليكمن سر الإجابة عن استغلاق الزمان في الطريقة التي تُحمل بها السردية نحو حدودها.

لقد تعرضنا مراراً لسؤال ححدود السردية، لكن ذلك لم يكن أبداً من خلال علاقتها بعدم امتدال الزمان. على سبيل المثال، لقد تسألنا ما إذا كان النموذج الأرسطي للحbrick ما زال قادراً على تفسير صيغ أكثر تعقيداً من التأليف المستعمل في الكتابة التاريخية المعاصرة وفي الرواية الحديثة. وقد أفضى بنا هذا السؤال، على جانب الكتابة التاريخية، إلى توسيع أفكار شبه - العبة، وشبه - الشخصية، وشبه - الحدث، التي تشير إلى أن النموذج الأولي للحbrick تدفعه الكتابة التاريخية قريباً من نقطة الانقطاع التي قد لا نقول بعدها إن التاريخ هو امتداد للسرد⁽¹⁰⁵⁾. وكان علينا أن نقول شيئاً مشابهاً بخصوص الرواية، وأن نعرف، في هذه الحقبة التي يسميها بعضهم بالحقبة ما بعد الحديثة، بأننا ربما لم نعد نعرف ما الذي يعنيه القصص. وقد استكشفنا، مع والتر بنيامين، التحول القدري الذي ينشأ عن المرور من الإنسانية إلى مرحلة أخرى ربما لا تتوفر فيها لأحد تجربة يوصلها لشخص آخر سواه. بل أعلنا، مع فرانك كيرمود، عن إيماننا بقدرة السرد على ممارسة التحولات التي ستتيح له البقاء زمناً طويلاً، لكنها ستقاوم مثل هذا الانشقاق.

غير أن الحدود التي نهتم بها هنا من نسق مختلف. كانت الحدود السابقة ذات علاقة بقدرة السرد على إعادة تصوير الزمان على أساس تصوراته الداخلية. أما الآن فيتعلق السؤال بحدود إعادة التصوير التي يقوم بها السرد للزمان نفسها.

يمكن أن تؤخذ الكلمة (حد) بمعنىين. يعني بالحد الداخلي أن فن القص يتعذر نفسه إلى حد الاستفادة، في محاولة للاقتراب مما هو مستغلق. ويعني بالحد الخارجي أن النوع السردي نفسه يفيض على أنواع أخرى من الخطاب حتى تتصدى، بطريقتها الخاصة، للحديث عن الزمان.

ودعونا أولاً نتأمل الحدود التي يتحرّأها السرد نفسه في داخل ميدانه

الخاص. السرد القصصي دون شك هو أفضل الأشكال عدة وتجهيزاً لهذا العمل الحدودي. وقد عرفنا من قبل منهجه المفضل، أعني منهج التنبعات الخيالية. وفي الفصل المكرس لها سابقاً لم نتمكن من البقاء في إطار الحدود التي رسمناها لأنفسنا، ألا وهي فحص حلول أخرى غير حلول التاريخ بحملها القصص لمعضلة ثنائية التأويليين الظاهرياتي والكوني معاً للزمان. وحين تحركنا إلى ما وراء هذا الإطار فقد غامرنا بتقييم مساهمات هذه الحكايات المعنية بالزمان في تحري العلاقات بين الزمان وأخره. ولا ريب أن القارئ سينتذك إحالاتنا إلى النقاط الفصوى في الحكايات الثلاث المعنية بالزمان، وهي اللحظات التي يفضي بها التركيز البالغ على الزمانية إلى صنوف من التجارب الحدية جديرة بأن توضع تحت عنوان الأبدية. ولن ننسى الخبرات المأساوية التي ينهض بها سبيموس في «السيدة دالواي»، وأشكال الأبدية الثلاث في «الجبل السحري» - أبدية الهوية في مشهد «الحساء السرمدي» (Ewigkeitssuppe)، والأبدية الكرنفالية في مشهد «ليلة فالبيرغس» (Walpurgisnacht)، والأبدية في أحدوثة «العاصفة الثلوجية» (Schnee) - والأبدية المزدوجة في «البحث عن الزمن الضائع»، حيث يتغلب أحد شكلتها على zaman الضائع، ويولد الشكل الآخر العمل الذي سيسعى إلى تخليص zaman نفسه. يضاعف القصص من تجاربنا عن الأبدية بهذه الطرق الثلاث، وبالتالي يحمل السرد بطرق مختلفة إلى حدوده الخاصة. ويجب ألا تذهلنا هذه المضاعفة للتجارب الحدية، إذا أبقينا نصب أعيننا كون كل عمل قصصي ينشر عالمه الخاص به. في كل حالة من هذه الحالات، يتبع zaman لنفسه أن تتخبطه الأبدية في عالم ممكّن مختلف. وهذه هي الكيفية التي تتحول بها القصص عن zaman إلى قصص عن zaman وأخره أيضاً. ولا يمكن أن تتحقق وظيفة القصص هذه، حيث تكون بمثابة مختبر لعدد غير محدد من التجارب الفكرية، في أي مكان آخر، أفضل من هذا المكان. وفي مجالات حياتية أخرى - كالدين والأخلاق والسياسة - لا بد

من القيام بخيار ما، إذ لا يتحمل الخيالي الرقابة.

ولن ننسى الانتهاء الثاني الذي يقوم به القصص في علاقته بنسق الزمان اليومي. إذ بالمراءنة على حدود الأبدية، تتحرى التجارب الحدية التي يرسمها القصص أيضاً حدوداً أخرى، هي الخط الفاصل بين القصة والأسطورة. ولقد قلنا إن القصص وحده، لأنَّ قصص وخيال، يمكن أن يبيح لنفسه درجة معينة من الشعل. ونحن نفهم الآن فهماً أفضل معنى هذا الزهو. فهو ينطوي على اعتدال الظاهراتية، حين تلطُّف الظاهراتية الدافع الذي تستمدّه من النماذج البدنية التي تتأيي بنفسها عنها، والهرمية التي ترغب ألا تقترب منها. أما السرد فلا يخشى من استسلامك جوهر النماذج البدنية والهرمسيات باضفاء تسجيل سردي عليها. وقد رأينا أن سبيتموس يحسن الإصغاء لـ«أغنية الزمان الخالدة» بمعزل عن ضوضاء الحياة. وعند احتضاره، يصطحب معه «قصائد للزمان». أما «الجبل السحري» فيشير هذا العمل نوعاً مزدوجاً مقلوباً من السحر. من ناحية، هناك سحر زمان لم يعد قابلاً للقياس من خلال فقدانه مستنداته ومقاييسه، ومن ناحية أخرى، هناك «سمو» بطل متواضع، يواجه محن المرض والموت، وهو سمو يتحرك أحياناً عبر أطوار من الهرمية المعترف بها صراحة، التي تقدم، ككل، سمات مبادرة ذات رنين قبالي. والساخية هي الشيء الوحيد الذي يقف بين هذا القصص والتكرار الساذج للأسطورة. وأخيراً، يصوغ بروست صياغة سردية تجربة ميتافيزيقية عن هوية ضائعة، تتبع من تصور المثالية الألمانية، حتى إنه يمكننا أن نتحدث أيضاً عن تجربة تعلو على الزمان عن الجمال كمبادرة، ومن هنا يأتي اندفاع الخلق حين ينتقل إلى العمل الذي يجب أن يتجسد به. ولذلك ليس من المصادفة أن يظهر الزمان، في «البحث عن الزمن الضائع»، كأنما هو زمان تعاد صياغته أسطورياً. وهناك «الزمان الهدام» من ناحية، وهناك «الزمان الفنان» من ناحية أخرى⁽¹⁰⁶⁾. وليس من المصادفة أيضاً أن تنتهي «البحث عن الزمن الضائع» بالكلمات التالية: «في بعد

الزمان». لم تعد الكلمة «في» هنا تعني معناها الاعتيادي، أي تعين موضع شيء في حاوية كبيرة، بل تعني شيئاً قريباً من المعنى البدئي والهرمي - حيث يحتوي الزمان على الأشياء كلها - بما فيها السرد الذي يحاول أن يضفي عليه هذا المعنى.

هناك طريقة أخرى يغلف بها الزمان السرد. وتحتفق هذه الطريقة بالسبب في إيجاد تكوين أنماط استدلالية غير السرد، تحدث بطريقة أخرى عن اللغز العميق. وهناك تأتي لحظة، في عمل مكرس لقوة السرد للارتفاع بالزمان إلى اللغة، حيث يجب أن نقرّ بأن السرد لا يمثل القصة كلها وأن الزمان يمكن الحديث عنه بطرق أخرى، لأنه يظل مستخلفاً حتى على السرد نفسه.

وقد تنبهت أنا نفسي لهذه الحدود الخارجية للسرد من خلال تفسير الكتاب المقدس. والحقيقة أن الكتاب العبري يمكن أن يقرأ بوصفه عهداً عن الزمان في علاقته بالأبديّة الإلهية (مع كل التحوطات المذكورة حول لبس الكلمة «أبديّة»). وفي هذا النص، لا يكون السرد هو الطريقة الوحيدة للحديث عن علاقة الزمان مع الآخر الخاص به. فمهما كان مجال السرد الذي ينطوي عليه الكتاب المقدس، فإنه يبقى دائماً مقترباً بأنواع أخرى يؤدي فيها السرد وظيفته⁽¹⁰⁷⁾.

وهذا الاقتران، في الكتاب المقدس، بين السرد واللاسرد دعونا للتساؤل عما إذا كان السرد في أشكال أدبية أخرى أيضاً لا يضم آثار المعاني فيه إلى آثار معاني أنواع آخر، لكي يكشف عن أكثر الأشياء استعصاء في الزمان على التمثيل. وسأحصر اهتمامي هنا بالإشارة الوجيزة إلى الثالث، المعروف في الوقت الحاضر في الشعرية الألمانية، أعني الملحمّة والدراما والشعر الغنائي⁽¹⁰⁸⁾. فيما يتعلق بالتنوعين الأوليين فقد سلمنا، منذ تحليلنا «فن الشعر» لراسبو، أنهما يمكن إدراجهما دون إفراط في العنف تحت راية السرد مأخذوااً بمعناه الواسع، ما دام الحبكة هو العامل المشترك فيها جميعاً.

لكن هل ما زالت الحجة التي تدافع عن وجهة النظر المتعلقة بتصور الزمان قادر على الدفاع عن وجهة النظر التي تتعلق بإعادة تصويره؟ من الجدير باللحظة أن المناجيات (أو المونولوجات) والحوارات تفتح، في الإطار السردي الخالص للفعل المختلف، ثغرات لإدخال التأملات القصيرة، بل حتى ضروب النظريات المستفيضة في بؤس الإنسان الذي يسلم إلى استنزاف الزمان. وهذه الأفكار، التي وضعت على لسان بروميثيوس وأغاممنون وأوديب، والجوقة المأساوية - وأقربها لنا هاملت - مسجلة في تراث حكمة عريقة، لا تخضع لضوابط القيود القومية، فتلامس، من وراء أحدها العرضية، جوهر الأعمق. ويضفي الشعر الغنائي صوتاً هو في الوقت نفسه أغنية على هذا العنصر العميق. ولا يتمثل هذا العنصر بالنسبة إلى الفن السردي في تحري فصر الحياة، والصراع بين الحب والموت، وشساعة كون لا يعبأ بتجعلنا. ولا بد أن القارئ قد تعرف على أصداء مرثية سرمدية، هي الشكل الغنائي لتجعلنا، وقد تراهم في مواطن متعددة من نصنا، تحت قناع تواضع الشر ورزانته. على سبيل المثال، لقد تسامحنا مع أنفسنا قليلاً، مع بداية التباسيتنا، بمناسبة ملاحظة وجيبة عن الزمان في «طيماؤس»، بتأمل عذب معزوج بمرارة حول العزاء الذي قد تجده نفس مغمومة عند تأملها في نسق الحركات السماوية، رغم خلوه من السمة الإنسانية. وقد فرضت النبرة ذاتها مجدداً، عند نهاية التباسيتنا هذه المرأة، بمناسبة التأمل الذي استشاره هيدغر حول التداخل المتبدل بين التزمن وما يسمى بالزمان العادي. وقد لاحظنا، عند تلك النقطة، التذبذبات التي فرضها تأملنا على مشاعرنا: كان الانطباع أحياناً ينتصر لتواءٍ بين فقدان السيطرة المتأصل في انقضائنا وسقوطنا، وفقدان السيطرة الذي يذكرنا به تأملنا لحركات النجوم المستقلة. وأحياناً أخرى، كان الإحساس ينتصر لأنعدام المقايسة بين الزمان الذي هو من حصة الفائين وشساعة الزمان الكوني. وقد وجدنا أنفسنا مندفعين موزعين بين الاستسلام الناتج عن التصادم بين هذين الشكلين من فقدان السيطرة

والغم الذي يتولد بلا انقطاع من التباين بين هشاشة الحياة وقوة الزمان التي تدمر كل شيء. بهذه الطريقة، وبطرق أخرى سواها، تمضي غنائية التفكير التأملي قدمًا نحو العنصر العميق الأساسي من دون أن تمر عبر فن القص.

لقد أعلنا عن هذا الاقتران الأخير بين الملحمي والدرامي والغنائي في مقدمة الجزء الأول من «الزمان والسرد». وقد قلنا هناك إن الشعر الغنائي يحاذى الشعر الدرامي. هكذا يتبدل الوصف الجديد المشار إليه في «حكم الاستعارة» وإعادة التصوير في «الزمان والسرد» من دوريهما، حين تتوحد قوة الوصف الجديد التي ينشرها الخطاب الغنائي، تحت عنوان «الزمان، الفنان»، مع قوة المحاكاة التي يفصح عنها الخطاب السردي.

دعونا نلقي نظرة أخيرة على الدرب الذي سلكناه. لقد ميزنا في هذه الصفحات الختامية ثلاثة مستويات من التباسية الزمان كنا قد وضعناها في البداية من خلال تناول كتاب معيتين وأعمالهم. ويشير المرور من مستوى إلى آخر إلى إحراز تقدم معين يتحقق من دون صنع نظام واحد، تحت التهديد بتكييف المعاججة النسقية التي ينطوي عليها كل التباس ولاسيما في الالتباس الأخير. ويجب قول الشيء نفسه عن الأجوية التي تعارض بها شعرية السرد التباسات الزمان. وهي تشكل كوكبة ذات معنى، من دون أن تتشكل بالضرورة سلسلة متصلة. والحقيقة أنه لا شيء يلزمها بالانتقال من فكرة الهوية السردية إلى فكرة وحدة التاريخ، ثم بالاعتراف بحدود السرد وهو يواجه سر الزمان الذي يحيط بنا. وبمعنى ما، تتخلص أهلية إجابات السرد عن التباسات الزمان، حين تنتقل من مرحلة إلى أخرى، حتى نصل إلى نقطة يبدو فيها الزمان وكأنه يخرج متتصراً من الصراع، بعد أن وقع أسيراً في سطور الحبكة. وهذا أمر جيد: لا ينبغي القول إن مدحنا للسرد قد بث الحياة من جديد بلا تفكير بادعاء ذات فاعلة أنها تهيمن على المعنى كله. بل خلافاً لذلك، من المناسب لكل نمط فكري أن يتحقق من صلاحية الميدان المستند إليه، بإجراء قياس دقيق لحدود استعماله.

ولكن إذا ظل التقدم حراً من التباس إلى آخر، ومن جواب شعري إلى آخر، فسيكون النسق العكسي ملزماً بدوره. وليس من الصحيح أن الاعتراف بحدود السرد يلغى طرح فكرة وحدة التاريخ، بمضامينها الأخلاقية والسياسية. بل هو بالأحرى يتطلب هذه الفكرة. ولا ينبغي أيضاً القول إن الاعتراف بحدود السرد، الملائم للاعتراف بسر الزمان، يساند الظلامية. إذ أن سر الزمان ليس معيلاً لتعريض يرمي بثقله على اللغة. بل هو بالأحرى محرض على ضرورة إجراء مزيد من التفكير، والحديث على نحو مختلف. وإذا صحت هذه الحالة، فيجب أن نتابع حركة العودة حتى نهايتها، وأن نُصرّ على أن إعادة تأكيد الشعور (الوعي) التاريخي في إطار حدود صلاحيته يتطلب بدوره البحث، من لدن الأفراد والجماعات التي تنتمي له، عن هوياتها السردية الخاصة. وهنا تكمن النواة الصلبة لبحثنا بأسره، وفي إطار هذا البحث وحده تتوافق، بأهلية كافية، كل من التباسية الزمان وشعرية السرد.

هوماش الكتاب

المقدمة

- (1) انظر: بول ريكور: الزمان والسرد، ج 1، ص 52 - 87.
- (2) الأعمال الكلاسيكية هنا: بير جانيه: تطور الذاكرة وفكرة الزمان، باريس، 1928 ، جان بياجيه: تصور الطفل عن الزمان، ترجمة: بومباافز، نيويورك، 1970 ، بول فرايس: علم نفس الزمان، نيويورك، 1963 ، وعلم نفس الإيقاع، باريس، 1974. ولمناقشة النصاب الحالي لهذه المشكلة انظر: كلاوس ريفل: علم نفس التطور والتاريخ، نيويورك، 1967 ، برنارد غورمان وألدن ويسمان (تحرر): تجربة الزمان الشخصية، نيويورك، 1977 ، ولاسيما مقالة ويسمان وغورمان: «البنية الوعي الإنساني ومفاهيم الزمان»، ص 3 - 57 ، وكلاوس ريفل: « نحو تأويل جدلية للزمان والتغير»، ص 58 - 108. ويكمِن الاختلاف في المقابلة بين وجهة نظر عالم النفس والفيلسوف في أن عالم النفس يسأل كيف تظهر بعض المفاهيم عن الزمان في التطور الشخصي والاجتماعي، بينما يطرح الفيلسوف سؤالاً أكثر جذرية حول المعنى الكلي للمفاهيم التي تفيد كدليل غائي لعلم نفس التطور.
- (3) إميل دركهایم: الأشكال الأولية للحياة الدينية، ترجمة: وارد سوين، نيويورك، 1965 ، موريس هولباخ: الملاك الاجتماعي للذاكرة، باريس، ألكان، 1925 ، وعمله الذي نشر بعد وفاته: الذاكرة الجمعية، ترجمة: دتر وفیدا دتر، نيويورك، 1980 ، جورج غورفيتش: طيف الزمان الاجتماعي، ترجمة: كريباوم، دوردخت، 1964 .
- (4) أندره يعقوب: الزمان واللغة، مقال حول بني الذات الناطقة، باريس، 1967 .
- (5) بول ريكور: حكم الاستعارة: دراسات متعددة الحقول حول خلق المعنى في اللغة، ترجمة: تشيرني، تورونتو، مطبعة جامعة تورونتو، 1977 ، ص 216 - 56.
- (6) الزمان والسرد، 1 : 76 - 77.
- (7) المصدر نفسه، ص 175 - 225.

المبحث الأول

(1) انظر: الزمان والسرد 1: 70 - 87. هل تحتاج أن تستبعد ما قلناه سابقاً عن العلاقة بين التباسية الزمان وشعرية السرد؟ إذا كانت الثانية تنتهي إلى دائرة المحاكاة في الأساس، فإن الأولى تتبع من نمط فكري تأملي مستقل. مع ذلك وبقدر ما يصوغ هذا النمط الفكري السؤال الذي تقدم الشعرية جواباً عنه، فإن علاقة أثيرية تتأسس بين التباسية الزمان ومحاكاة السرد عن طريق منطق الأسئلة والأجوبة.

الفصل الأول

(1) سيكشف تطور ظاهراتي الزمان لدى هوسرل وهيدغر عن اختلالات أخرى أكثر عمقاً في تحليل أوغسطين. وتشا عن إفاليهم على هذه المصاعب التباسات أخرى أكثر خطورة.

(2) هنري بيرغسون: الزمان والإرادة الحرة، مقالة عن معطيات الشعور المباشرة، ترجمة: بوغسن، نيويورك، مكملاً، 1912.

(3) سترى فيما بعد، أن نظرية الزمان التي يضيئها الفهم السري لا تستطيع أن تقوم بشيء من دون زمان قابل للقياس، حتى وإن كانت لا تعتمد على هذا الزمان وحده.

(4) القدس أوغسطين: الاعترافات، ترجمة: بابن كوفن، نيويورك، بنغرين بوكس، 1961، 9، 23: 29. وحول التشخيصات المختلفة لهرولة هذا الإنسان المتفق انظر: مايرينج، Meijering (Leiden: Brill, 1979) Augustin über Schopfung (Leiden: Brill, 1979) مصدر جديد لنظرية أوغسطين عن الزمان، مجلة دراسات هارفرد عن الفيلولوجيا الكلاسيكية، 63 (1958) - 437 - 54. انظر كذلك: سولينيak، ملاحظة نكمبلية 18 للترجمة الفرنسية لكتاب الاعترافات بقلم: تريبول وبواسو، باريس، 1962، ص 586.

(5) أرسسطو: الطبيعة، الكتاب الرابع. وسأعتمد على ترجمة أعمال أرسسطو الكاملة من إعداد هاردي وغاي، وتحرير جوناثان بارنز، جامعة برمنتون، 1984، 1: 315 - 446.

(6) يعطي أوغسطين جواباً مفرداً لكلا السؤالين: حين أقارب المقاطع الطويلة بالمقاطع القصيرة، «فلا يمكن أن تكون المقاطع نفسها هو ما أقيس ما دامت لم تعد توجد. ولا بد أنني أقيس شيئاً ما يبقى ثابتاً في ذاكرتي» (الاعترافات، 11، 27: 27). وهذا يطرح فكرة وحدة ثابتة. «فكل ما يحدث يترك انطباعاً فيها [أي في ذاكرتي] وهذا الانطباع يبقى [manet] بعد أن يكون الشيء نفسه قد توقف عن الوجود. فما أقيس هو الانطباع نفسه، مادام ما زال حاضراً، وليس الشيء نفسه، الذي يضع الانطباع حين يمر ويختفي» (المصدر نفسه، 27: 36).

(7) إنني أتبين تأويل بول كونان في كتابه (نظرية الزمان عند أرسسطو) Die Zeittheorie des Aristoteles (Munich: 1964) في كون المقالة الخاصة حول الزمان (الطبيعة، 4، 10 - 14) يمكن جوهرها في مقال صغير صريح بعنوان في ثلاثة مقاطع الحقائق بها كذبوب سلسلة من المقالات الصغيرة، لا تكاد ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالمحاكجة الجوهرية للكتاب، وهي ترد على الأسئلة التي كانت تناقش في مدرسة أرسسطو أو التي كان يشيرها معاصره. وبشكل سؤال العلاقة بين النفس والزمان، بالإضافة إلى سؤال اللحظة أو الآن جزءاً من هذه الملاحم المهمة. ويحاول فكتور غولدلشت، في دراسة مولعة بالتفاصيل وكبيرة الفائدة، كما هي أعماله دائمًا، بعنوان: الزمان (Temps physique et temps tragique chez Aristote)، والزمان المأساوي عند أرسسطو.

أن يربط هذه التحليلات التالية على تعريف الزمان بربطاً أكثر صلابةً بجوهر هذا التعريف، لكن الآن، مع ذلك، يجب أن يُفَكَّر فيه بمعدل عن سواه (ص 147 - 89). وسوف تتأمل هذه الأفتراحات التي تتطوّر عليها هذه الصفحات المتقدمة بعناية، حين يحين الوقت المناسب.

(8) أرسطو: الطبيعة، 3، 1 - 3.

(9) تعامل هذه الأطروحة السلبية تحت عنوان «تدقيقات أولية» لدى غولدشتت (ص 22 - 29)، الذي يجهل، خلافاً لكونان، أن التعريف يبدأ من الفقرة 219 أ 11. وفيما يتعلق بهذه المشكلة الصغيرة حول تقسيم النفس، ينصحتنا غولدشتت نفسه «بأن لا تكون أكثر تدقيقاً من المؤلف نفسه، فتكبد عناه القيام بحدائق أكثر مما يجب» (ص 22).

(10) حول المقدار، انظر: أرسطو: ما وراء الطبيعة، < 13، والمقولات، 6.

(11) حول كلمة «تشاشي»، انظر غولدشتت، ص 32، «إن الفعل akoluthein لا يشير دائماً إلى علاقة توافق ذات بعد واحد: بل قد يشير أيضاً إلى الثلازم أو التتابع». من هنا تأتي الإشارة فيما بعد في «الطبيعة» إلى أن الحركة والزمان «يعرف كل منهما الآخر». ولذلك لا تتعلق القضية هنا بتوافق أنطولوجي، بل بتحديات المصاحبة المتباينة بينهما (غولدشتت، ص 33).

(12) الطبيعة، 4، 2، 232ب - 25، وما وراء الطبيعة، > 13.

(13) يجب أن لا تفضي بنا الإشارة إلى فعالية النفس هنا مرة أخرى قديماً. وبالتالي كيد يصبح القول إننا لا نستطيع أن نميز القبل والبعد، سواء في الزمان أو في الحركة، من دون فعالية تميز تنتمي إلى النفس. «لكتنا لا نحيط بالزمان إلا إذا أشرنا العركة، وتأشيرها بالقبل والبعد، ولا نستطيع القول إن الزمان انقضى، إلا إذا نهمنا القبل والبعد في الحركة» (الطبيعة، 19، 219أ 22). والمحاججة هنا لا تصرف إلى تأكيد الأفعال: (يشير) (ويحيط) (ويفهم)، بل إلى أولية القبل والبعد اللذين يتمييان إلى الحركة في علاقتها بالقبل والبعد اللذين يتمييان للزمان. ويدل ترتيب الأولويات الذي يلاحظ أولاً على مستوى الفهم، على نفس الترتيب على مستوى الأشياء نفسها: المقدار أولاً، ثم الحركة، ثم الزمان (من خلال التأمل في المكان). «تمييز القبل والبعد يقوم أساساً في المكان».

(14) لقد أكد جوزيف مورو على هذا الجانب في كتابه: المكان والزمان لدى أرسسطو (*L'Espace et le Temps selon Aristote*, Paris, 1965).

(15) يلاحظ كالاهان أن العدد في تعريف الزمان يضاف إلى الحركة كما تضاف الصورة للسادة. ولذلك فتضمين العدد في تعريف الزمان شيءٌ جوهري وأساسي، بالمعنى الدقيق للكلمة.

(أربع نظارات للزمان في الفلسفة القديمة، طبعة جامعة هارفرد، 1948، ص 77 - 82).

(16) حول الفرق بين المحدود والقابل للعد، انظر: كونان، ص 53 - 58، وغولدشتت، ص 39 - 40.

(17) يفتر أرسسطو بذلك، لكنه ما أن يقدم هذا التنازل، حتى يعود إلى مهمته، وعلى الرغم من أنه لا يمكن وجود زمان ما لم تكن هناك نفس، فيمكن أن يوجد «ما يشكل الزمان خاصية له، أي أن الحركة يمكن أن توجد من دون النفس» (الطبيعة، 27أ 223). ومن هنا يمكن أن يستخلص، كما فعل من قبل، «أن القبل والبعد هما من خواص الحركة، وأن الزمان هو الشيء» القابل للعد» (المصدر نفسه). بعبارة أخرى، إذا كان لا بد من وجود النفس، لكي تكون من يقوم بالعد فعلاً، فإن الحركة وحدها تكفي لتعريف القابل للعد، الذي «له علاقة بالحركة» وهو ما

تسميه بالزمان. وهكذا يمكن تضمين فعالية التعلق الصوري *noetic* في المحاججة دون أن تكون قد ضممت في تعريف الزمان.

(18) تستحق محاورة «طبياوس» أن نشير إليها في هذه النقطة من بعثتنا، لأن الزمان هناك يجد مكانه الأصلي لا في النفس الإنسانية، بل في نفس العالم، وتتمثل غايتها التهائية في جعل العالم «أكثر شبهًا بالأصل» (C37). إذا إلى ماذا يضاف الزمان بهذا الفعل الذي يؤديه الصانع (Demiurge) في هذه القصة المحتملة؟ وما هي لستة الكمال المضافة إلى نفس العالم بوصفها تنويع اكتشافه؟ إن أول سمة من سمات نفس العالم هي بنيتها التي تربط، قبل أيام ظاهراتية للزمان، الكوني بالشخصي، أي حركة الذات (كما في «فيندون» و«فابيروس» و«القوانين») والمعرفة (اللغوس)، والإبضم، بل حتى الرأي الثابت والصحيح). والسمة الثانية، ولعلها أكثر أهمية، هي أن ما يكمله الزمان هو تشكيل أنطولوجي عالي الجدلية، تصوره سلسلة من الامتزاجات، تتكون أطراها من وجود لا ينقسم وجود وجود ينقسم، ثم مطابقة لا تنقسم ومطابقة تنقسم، وأخيراً اختلاف لا ينقسم واختلاف ينقسم. ونجد في كتاب فرانسيس كورنفورد : (الكونيات عند أفلاطون: ترجمة طبياوس أفلاطون وشرحها (نيويورك، 1957)، ص 59 - 67)، نقاشاً ممثلاً برسوم بيانية لهذا التشكيل الأنطولوجي المعقد غاية التعقيد. كما تناوله مرة أخرى لوك برييسون في كتابه (الذات والأخر في البنية الأنطولوجية لطبياوس عند أفلاطون: تعلق نسقي حول طبياوس أفلاطون، باريس، 1974، ص 275) حيث يقدم ترجمة لهذا المقطع الصعب باللغة الإضاءة. يعيد برييسون صياغة كامل بنية «طبياوس» حول الاستقطاب بين المطابقة والاختلاف، واضعاً أساس فلسفة الزمان على نفس المستوى لجدل الأنواع الرئيسية في «السفسطائي». ولنكتف بذلك سمةأخيرة تميز أنطولوجيا الزمان عن أي علم نفس بشري. وإنما أشير إلى علاقات الأنسجام (التناسبات، الفوائل، الوسائل، العلاقات المتناسبة) التي تغطي على بناء العالم الخلقى (أو المنتظم في حلقات)، بما فيه من دوائر مطابقة ودوائر اختلاف ودوائر داخلية. ما الذي يضفيه الزمان إلى هذه البنية الرياضية الجدلية المعقدة؟ أولاً تطبع بطابع وحدة الحركات الساعة السماوية الكبيرة. وهي في هذا «صورة متعركة من الأبدية» واحدة مفردة. ثانياً بسبب وضع الكواكب في أماكنها المناسبة - ويترجم كورنفورد كلمة (agalma) لا بمعنى «صورة»، بل بمعنى «مقام أنشئ للألهة الخالدة» والمقصود الكواكب - ينقسم هذا الزمان الغريب إلى أيام وشهور وسنين، ومن هنا يسمح بالقياس واستناداً إلى ذلك يأتي التعريف الثاني للزمان بوصفه «صورة عن الأبدية، ولكنها متعركة استناداً إلى العدد». وحين تتنظم حركات النجوم جميعاً في سرعاتها، وتعود إلى نقطة بداتها، فيمكننا القول «إن العدد الدقيق يتحقق السنة الدقيقة». ويشكل هذا العود الدائم أقرب مقاربة يمكن أن يوفرها العالم للدراوم الأبدى لعالم ما لا يتبدل. ولذلك فخلف استناد النفس، هناك زمان - هو نفسه الذي ندعوه بالزمان - لا يمكن أن يوجد من دون هذه المقاييس النجمية، لأنه جاء إلى الوجود في نفس الآن الذي جاءت به السماوات. فهو جانب من جوانب تنظيم العالم. وبصرف النظر عما نعتقد أو نعمله أو نشعر به، فهو يتولى تنظيم الحركة الدائرة. يقولنا هذا، نقترب من النقطة التي يحاذي فيها العجائب الملغز. ففي عالم الرموز، تدل الدائرة على أكثر بكثير مما تدل على الدائرة في الهندسة أو الفلكل. وتحت علم النفس الكوني تخفي نفس العالم الحكمة القديمة المعروفة دائماً بأن الزمان يدور علينا ويتغلبنا كالبحر. ولذلك لا يوجد مشروع تشكيل زمان يلغى بقية وجودنا، وكل شيء آخر، في الزمان. وهذه هي المفارقة التي لا تستطيع ظاهراتية الشعور

بالزمان تجاهلها. وحين ينحل زماننا تحت ضغوط ارتباك القوى الروحية، فإن ما يمكن الكشف هو نهر الزمان، وقرار الزمان التجمي. وربما تكون هناك لحظات تحين حين يعطى التناحر على التوافق، يجد يأسنا فيها في الأقل ملادة، إن لم نقل عزاءه، في يقين أن الفلاطون العجيب القائل إن الزمان هو ذرة الانتظام اللائسي للأجرام السماوية.

(19) مقتبس عن غولدمشت، ص 85، الملاحظتين 5 و 6.

(20) لا يدرو أن كونان منشغل هنا فعلاً. إذ يشير تعبير «يعتني عليه الزمان» فيما يرى، إلى التمثيل المجازي للزمان، على أساس وضع الزمان في علاقة مماثلة للمكان. وطوال تمثيله بقي الزمان شيئاً قابلاً للتجسيد «وكان له وجوداً مستقلاً بنفسه وبمعزل عن الأشياء المحيطة فيه» (ص 145). فهل تستطيع أن تكتفي بملاحظة هذه الصفة المجازية القرصية لتعبير «يعتني عليه الزمان»؟ أليس هذا هو الأساس الأسطوري القديم الذي استعنى على التفسير الفلسفى؟ صحيح أن كونان لا ينسى الإشارة بهذا الصدد إلى العodos ما قبل الفلسفية التي تكمن وراء مثل هذه التعبيرات الشائعة (المصدر نفسه، ص 146). وفي كتاب «المشكلات الأساسية في الظاهراتية» (ترجمة: هوفشتاتر، مطبعة جامعة إينديانا، 1982)، يتناول هيدغر هذا التعبير عند تقديميه لخطبة أرسطو في مقاله، فيشير إليه فقط مماعياً إياه بمفهومه عن «الزمانية الداخلية»، «شيء ما في الزمان» (المصدر نفسه، ص 236). ونحن أيضاً فتحنا الباب لهذا التعبير «الوجود في الزمان» بدمجه في الصفة الزمنية لل فعل في مستوى المحاكاة وبالتالي في التصور السريدي لل فعل.

(21) يسلم كونان (ص 72 - 73) أصلًا بهذا الالاتناسب المزدوج لعلة الزمان بالحركة نفسها.

(22) يمكن لقارئ يهتم بأوغسطين أن يحل الالتباس بالألفاظ التالية. اللحظة هي دائمة آخر، بقدر ما تكون النقاط غير المتميزة من الزمان مختلفة دائمة، في حين أن ما هو مطابق دائمة هو الحاضر، وبرغم ذلك فهو يشار إليه في كل حالة بصيغة الخطاب الذي يحتوي عليه. فإذا لم تميز بين اللحظة والحاضر، فيجب أن نقول مع و. د. روس إن «أى أن هو آن ما» وبهذا المعنى فهو مطابق بيته. وهذا «الآن» هو آخر بساطة «لكونه سابقاً أولاحقاً على عينة حركة ما» (الطبيعة لأرسطو: نص منقح مع مقدمة وشرح، مطبعة جامعة أوكسفورد، 1936، ص 86 - 87). وهكذا ترد هوية لحظة ما إلى مجرد تحصيل حاصل. ومن بين الشرائح الذين حاولوا مضي إلى ما وراء نص أرسطو بغية العثور على تحصيل حاصل أقل يقتبس كونان من بروكر رأيه أن الآن هو في الوقت نفسه حاضر ومطابق من حيث هو طبقة سفلية. فالآن هو بمعنى ما حاضر، وبمعنى آخر نقطة زمنية، والحاضر هو دائماً مطابق يمر من خلال نقاط في الزمان هي مختلفة بلا انقطاع. وهذا الحل مرضٌ فلسفياً بقدر ما يصلح بين الحاضر والماضي. لكننا يجب أن نقول إنه ليس بحل أرسطوي، لأنه لا يتوافق مع مصطلحه عن (ho potε) بمعنى الطبقة السفلية (الآن)، ولا يأخذ بالحسبان إجابة الآن في ذاته إلى هوية الجرم المتصل، الذي يفترض أن تتبعد هوية الآن. ويقدم كونان (ص 91) تأويلاً يزيد له أن يبقى وفيما لأرسطو، كما هو الحال مع روس، دون أن يلتجأ إلى التمييز بين الحاضر والآن. فهوالية الآن يجب أخذها بمعنى التزامن الذي تشارك به الحركات المختلفة. غير أن هذا التأويلاً الذي يتعارض أوغسطين ليس بدعوه كاذنة فقط، يتمارض مع حجة أرسطو، التي يكتن فيها وزن هوية الآن الكامل في علاقة القبيل والبعد التي تشكل من وجهة نظر أخرى، بدليلاً هو مصدر اختلاف. ويختل غولدمشت عن هذا الموجو إلى التزامن لتأويل هوية

الآن. فالوجود في حال مطابقة بعينها لا يعني التزامن أو التوافت، بل يعني الاستناد إلى نفس الطبقة السفلية. «بوصل الموضع هوته للحركة، التي يمكن أن يقال عنها حينئذ إن القيل والبعد يتمايزان بها بطرفيتين: بقدر ما تشكل حركة واحدة بعينها طبقة سفل لهما، وفيما يتعلق بجوهره يتميّز عن الحركة بقدر ما يجعل كل آن إمكانية الجرم المتحرك تعبّر إلى الفعل» (ص. 50). وهذه الفعلية التي تنتهي إلى الآن (اللحظة)، والتي يركّز عليها شرح غولديشت تركيزاً عالياً، هي في آخر الأمر ما يشكّل حركة الآن بعزل عن المماثلة بين الآن والنقطة.

(23) المصدر السابق، ص. 46.

(24) هذا الانتقال من مفردة إلى أخرى يمكن ملاحظته في هذا التعليق، الذي أطلق كائناً عابراً: «زد على ذلك أن الزمان واحد بعينه في كل مكان دفعة واحدة، لكنه ليس بالزمان الواحد قبل وبعد، إذ في حين يكون التغيير الحاضر واحداً، فإن التغيير الذي حدث سابقاً والتغيير الذي ستحدث لاحقاً مختلفان» (الطبعية، 220-222 بـ 5-8). بهذه الطريقة، يمر أرسطو دون صعوبة من أفكار الآن والقبل والبعد إلى أنكار الحاضر والماضي والمستقبل، بحيث لا يتعلّق نقاش الانتباسات إلا بالضاد بين الهوية والاختلاف.

(25) في هنا السياق من تحليل التعبيرات التي ترد في اللغة اليومية (أحياناً، يوماً ما، قيل، فجأة) يلجم أرسطو إلى مفردات الحاضر والماضي والمستقبل. «(«الآن» هو رابطة الزمان، كما يقال، لأنه يربط الزمان الماضي بالمستقبل، وهو حد للزمان، لأنه بداية زمان ونهاية آخر») (الطبعية، 222-222 بـ 10-10). ونبعد القول إنه يفترض بالطبيعة الضعيفة للمماثلة مع النقطة. ولكن هذا ليس بواضح كما هو واضح مع النقطة، التي هي ثابتة» (الطبعية، 131)، وكونان، الذي لم يتتابع بروك في تأويله الانتباس الأول عن الآن (من حيث هو مطابق ومختلف معاً) يقترب منه في تأويله للانتباس الثاني (من حيث كون الآن رابطاً ومقسماً). وعند كونان، كان لدى أرسطو فكراناً عن الآن. إذ ما دام قد اعتبره واحداً من حيث هو طبقة سفل ومتخلفاً من حيث هو جوهر، فإنه يدرك في علاقته بكثرة من النقاط التي تنتهي لخط واحد. ومن ناحية أخرى، فإنه حين اعتبر «الآن» وحدة للجرم المتحرك، فقد نظر للحظة بوصفها الزمان المولد، برغم أنها تتبع مصير الجرم في إنتاج حركته. «استناداً إلى المفهوم الأول، يتطابق عدد من «الآنات» مع الجرم في الحركة» (كونان، ص. 115). ويعتقد كونان أن بالإمكان التوفيق بين هاتين النظريتين المتطرفتين (ص. 115 - 16). وهنا أيضاً يؤكد استخدام غولديشت لفكرة الآن الحركي، التي هي التعبير الحقيقي عن الإمكانيات في الفعل، وتوضح تأويل كونان.

(26) يلاحظ غولديشت، من دون مضي في هذا الاتجاه، فيما يتعلق بتحليل الفصل 13، أن المسألة هنا لم تعد مسألة الزمان في صيغته، من حيث هو غير متغير، بل زمان مبني على أساس الآن الحاضر. ولا يحدد هذا الأخير القيل والبعد فقط (220-220 بـ 9) بل ويدقّأ أكبر الماضي والمستقبل» (غولديشت، ص. 98). وهكذا يكون من الضروري أن نميز بين معنى ضيق ومعنى واسع أو اشتراكي للآن. «إذا لم يعد الآن الحاضر يعتبر في ذاته، بل مرتبطاً بشيء ما سواه، هو إما المستقبل (وهو ما سيحدث)، أو الماضي (ما حدث) الذي ما زال قريباً، ويحيط مصطلح «اليوم» بالجميع....إذا نلاحظ بدءاً من الآن الشيء بالنقطة حرقة توسيع نحو الماضي والمستقبل، سواء أكان قريباً أو بعيداً، في المساق الذي ترتبط به أحداث أخرى بصيغة الحاضر مع كل حالة انقضاء محدد وقابل للقياس للزمان» (المصدر السابق، ص. 29). وهكذا يبدو أن تعدد معاني كلمة

(الآن) شيء لا مهرب منه، (بكم من الطرق نحن نتحدث عن الآن)، كما توحى تعبيرات اللغة العادبة التي تفاصلها في الفصل 14 (والتي تشير جمياً، بدرجات مختلفة، إلى الان الحاضر). يعلق غولدشتت قائلاً: «إن الآن نفسه، الذي ظل مفيدة في تحديد الزمان من خلال القبل والبعد، والذي كان دائماً «آخر» في هذه الوظيفة، صار الآن يوضع وبفهم يوصنه آنا حاضراً يتنظم بهما منه في كلا الاتجاهين - وإن يكن معنيين متناقضين - تحديد القبل والبعد» (ص 110).

(27) إذا أمكن العثور على انتقال من أسطو نحو أوغسطين في المذهب الأرسطي، أفال ينبغي أن يكون في نظرية الزمان في كتاب «الأخلاق» أو «فن الشعر» أكثر من التباسات الآن (اللحظة) في «الطبيعة»؟ هذا هو المسلك الذي يستكشفه غولدشتت (ص 159 - 74). لا شك أن المتعة، المفلترة من أسر الحركة والتوليد، تشكل كلاً مكتتملاً يمكن له وحده أن يكون نتاجاً فوريًا، وكذلك الحال مع الإحساس الذي يتولد دفعه واحدة، ويصبح ذلك أيضًا على الحياة السعيدة التي تجرفنا بعيداً عن تقلبات الحظ. وإذا صحت هذه الحالة، فذلك بقدر ما يشكل الآن فعلًا، وهو أيضًا عملية شعورية، يتعالى فيه العقل على العملية التكوينية التي يكون طرفاً فيها (ص 181). لكن ذلك لم يعد زمان الحركة، الذي تعرض لست فعل الإمكان الناقص. بل هو زمان فعل أكمل. بهذا الصدد، إذا لم يتوافق الزمان المعاوِي أبداً مع الزمان الفيزيائي، فإنه لا يتوافق مع زمان الأخلاق. فالزمان الذي «يُصبح» بسط الحكمة ليس بزمان التولد والتكرير، بل زمان فعل درامي يوحد ككل، وهو زمان فعل وليس بزمان تكوين (ص 407). وتتفق النتيجة التي توصلت إليها قراءتي لكتاب «فن الشعر» في الجزء الأول من هذا العمل مع هذه النتيجة. وهذا التطوير للنظرية الأرسطية عن الزمان تطوير مؤثر ومثير للإعجاب، لكنه لا يفضي من أسطو إلى أوغسطين. ويتميز الآن بوصفه كلية في «الأخلاق» عن الآن بوصفه حداً في «الطبيعة» فقط بانتزاعه خارج الزمان. ونحن لا نستطيع أن نصفه بأنه «في الزمان». وبالنتيجة ووفقاً لتحليل غولدشتت فهو يجري باتجاه أوغسطين أقل مما يجري في اتجاه أفلوطين وهيلن حيث يشير الآن بوصفه كلية فعلاً في «الأخلاق» وربما في «فن الشعر» أيضًا.

الفصل الثاني

(1) أدمند هوسبرل: ظاهراتي الشعور الداخلي بالزمان (1893 - 1917)، تحرير: رودولف بويم، هوسبرلينا، المجلد العاشر، نيهوف، 1966. واستناداً إلى ما يذكره بويم في مقدمته المهمة، فقد جاءت هذه المحاضرات نتيجة مراجعة لمحاضرات هوسبرل عملت عليها إديث شتاين في دورها كمساعدة له منذ 1916 حتى 1918. وقد جاء بخط شتاين أن هذه المخطوطه هي التي عهد بها هوسبرل إلى هيدغر عام 1926، ثم نشرها هيدغر عام 1928، أي بعد نشر «الوجود والزمان» بسنة واحدة، في الجزء التاسع من «الكتاب السنوي في الفلسفة والبحث الظاهري». تحت عنوان «محاضرات هوسبرل عن ظاهراتي الشعور الداخلي بالزمان». وأعتمدت الترجمة الإنجليزية بقلم جيمز تشرشل، بتقديم كالفين شراغ (مطبعة جامعة إنديانا، 1964).

(2) فمن وجهة نظر موضوعية، ربما يكون لكل تجربة معيشة، شأنها شأن أي وجود واقعي آخر، وأية لحظة وجود، مكانها الخاص في الزمان الموضوعي الفريد، وبالتالي التجربة المعيشة لإدراك الزمان نفسه ومتطلبه (ظاهراتي الشعور الداخلي بالزمان، ص 22).

(3) «غير أن ما قبله ليس وجود زمان العالم، وجود زمان الديمومة الملمسة، وما أشبه،

بل الزمان والديمومة كما يظهران في ذاتهما. وهذا معطيان مطلقاً من غير المعقول أن نستدعيهما للسؤال» (ص 23). ثم يلي ذلك حكم ملتفز: «نسلم أيضاً بالزمان الموجود، برغم أنه ليس بزمان عالم التجربة، بل الزمان المحايث لتيار الشعر» (م.ن.).

(4) يقصد هوسرل بالهيلولانية تحليل المادة (*hylé*) - أو الانطباع الفوري المباشر - لفعل تصدّي ما، كالإدراك مجرد عن الصورة (*morphē*) التي تب في الحياة وتفني المعنى عليه.

(5) ترتبط هاتان الوظيفتان للفهم - أي ضمان التعبيرية عن الزمان المحسوس وجعل تشكيل الزمان الم موضوعي ممكناً - ارتباطاً حسيناً في النص التالي: «المعطيات الزمانية [المحسوسة] ليست محسوسة فحسب، بل هي تشجن أيضاً بصفات الفهم، وتنتهي إلى هذه مطاليب ومؤهلات وظيفتها على أساس هذه المعطيات المحسوسة أن تقبس الأزمنة الظاهرة وعلاقات الزمان ضد بعضها، وأن تنقل هذا أو ذاك إلى نسق ترتيب موضوعي من نوع أو آخر، وتتظاهر بغيره هذا أو ذاك إلى نسقين واقعين. وأخيراً فإن ما يتشكل هنا صحيحاً هو أن الوجود الموضوعي هو زمان موضوعي لامتناهٍ تجده فيه جميع الأشياء والأحداث - أعني الأشياء المادية ذات الخصائص الفيزيائية والعقول وحالاتها الذهنية - مواقعها الزمنية المحددة التي يمكن أن تقام بوسائل قياس الزمان» (ص 26). ثم يأتي القول التالي: «من الناحية الظاهراتية، ليست الموضوعية ما يتكون عبر المحظى [الأولي]، بل عبر صفات الفهم والانتظامات التي تلازم جوهر هذه الصفات» (ص 27).

(6) تؤكد هذا الشك المقارنة بين ثانية الزمان الموضوعي / الزمان الداخلي (المحايث) وثانية الأحمر المدرك / الأحمر المحسوس. «الأحمر المحسوس معطى ظاهري يعرض خاصية موضوعية تب فيها الحياة وظيفة معينة للفهم. وليس الأحمر المحسوس، بل الأحمر المدرك هو الخاصة بالمعنى الحقيقي، أي صفة الشيء الذي يظهر. والأحمر المحسوس هو أحمر يمعنى غامض، لأن الحمرة اسم صفة واقعية» (ص 25). تقوم ظاهراتي الزمان بالتنوع نفسه من الإذدراج والتراكب: «إذا كنا نطلق على معطى ظاهرياتي اسم [محسوس]، غير تجسده العيني، فذلك يجعلنا نعي شيئاً ما موضوعياً، وهذا ما يعني أنه يتم إدراكه موضوعياً تماماً بالمعنى نفسه الذي يجب أن نميز فيه بين المعطى الزماناني [المحسوس] والمعطى الزماناني المدرك» (م.ن.).

(7) من هذه الناحية، ليس جيرار غرانيل يمخرط في كتابه «معنى الزمان والإدراك الحسي عند هوسرل» (غاليمار ، 1958) حين يرى أن «ظاهراتي الشعور الداخلي بالزمان» عمل يجري بعكس اتجاه الظاهراتية عند هوسرل، ما دامت هذه الظاهراتية في الدرجة الأولى والأهم ظاهراتية إدراك حسي. وبيني لهيلولانية المحسوس، عند هذه الظاهراتية، أن تكون تابعة لساعوية المدرك حسياً. إذ أن الإحساس أو الانطباع (*Empfindung*) هو دائماً خاضع لقصد الشيء، وما يظهر هو دائماً وبامتياز المدرك حسياً، لا المحسوس. إذ يترسّه دائماً استقصاد الموضوع. ولذلك لا يمكن إلا نتيجة قلب لحركة الشعور القصدي المتوجه نحو الموضوع أن يقام المحسوس بوصفه ما يظهر متمنزاً في هيلولانية هي نفسها مستقلة. وبالتالي يجب أن نقول إن الظاهراتية التي تتجه نحو الموضوع لا تخضع إلا مؤقتاً الهيلولانية للساعوية، في استباقي توسيع ظاهراتية قد تتحول فيها الطبقة التابعة إلى طبقة أعلى. ويفترض أن تنتهي «ظاهراتي الشعور الداخلي بالزمان»، عن طريق الاستباقي، إلى هذه الظاهراتية التي هي أعلى من آية ظاهراتية اللإدراك الحسي. وهكذا يبيّن السؤال ما إذا كانت هيلولانية الزمان تستطيع تحرير نفسها من الساعوية التي تتطلبها ظاهراتية موجهة نحو الموضوعات، وما إذا كانت تستطيع المحافظة على وعدها الذي أطلقته الفقرة (85) من كتاب

«أفكار»، الكتاب الأول، المعنون: «الهبوط إلى الأعماق المعمقة للشعور العميق الذي يكون كل زمانة من حيث هي تنتهي إلى عمليات عقلية» (إدموند هوسربل: أفكار متعلقة بظاهراتية خالصة وبفلسفة ظاهراتية، الكتاب الأول: مدخل عام إلى ظاهراتية خالصة، ترجمة: كيرستن، نيهوف، 1982، ص 203). وفي كتاب «أفكار»، الفقرة 81، يقترح هوسربل أن الإدراك الحسي قد يشكل أكثر المستويات سطحية في الظاهراتية وأن العمل برمه ينبي أن لا ينصب على مستوى المطلق المحدد والأصلي. وتشير الفقرة 81 لمحاضرات عام 1905 على وجه التحديد حول الشعور الداخلي بالزمان (ص 194). ونحن في الأقل نعرف ما الثمن الذي ينبي سلاده هنا - وذلك ما لا يقل عن تعليق الإدراك الحسي نفسه بين قوسين.

(8) هكذا يمكن أن نفهم هنا كلمة «ظاهر، أو متجلٍ» (*Erscheinung*)، غير أن معناها يجب أن يكون محدداً. نحن نتحدث هنا مع الإحالات إلى إدراك ديمومة الصوت» (ظاهراتية الشعور الداخلي بالزمان، ص 46).

(9) في وقت مبكر مع المقدمة، أعطى هوسربل لنفسه الرخصة التالية: «تكمّن البينة على أن الشعور بعملية نسمة، أو لحن، تعرض تباعياً أو تواليًا حتى حين أسمعه لتجعل من كل شك أو رفض يبلو عديم المعنى» (ص 23). وعند الحديث عن «صوت ما» لا يوفر هوسربل لنفسه وحدة ديمومة كما تتطابلها القصدية نفسها؟ قد تبدو هذه هي الحالة بقدر ما تعتقد قدرة موضوع ما على أن يفهم بوصفه هو نفسه على وحدة معنى القصد المتفاوض. انظر: دنيس سوش - داغيس: تطور القصدية في الظاهراتية الهوسربلية، مارتينيس نيهوف، 1972.

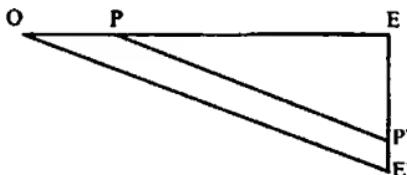
(10) يصف غراييل بحقن «ظاهراتية الشعور الداخلي بالزمان» بأنها «ظاهراتية بدون ظواهر» (معنى الزمان، ص 47)، حيث يصف فيها هوسربل «الإدراك من دون مدركات» (م.ن.، ص 52). وأتطرق عن غراييل حين يقارن الحاضر لدى هوسربل بالمطلق لدى هيغل: «ما يتم الاقتراب منه هنا هو المطلق، أي المشكلة الهيكلية التي تظهر بالضرورة بعد تتابع الحقائق على الصعيد الكاتاني» (م.ن.، ص 46). ويستبعد التأويل الذي أقترحه للقطع المقطعي الثالث من المحاضرات مثل هذه المقارنة ما دام دفق الزمان برمه، وكذلك الحاضر المعيش، هو الذي يجب أن ينتمي إلى مستوى المطلق.

(11) «عني بـ *Zeitobjekte*» [أترجم تشنرشنل هذه الكلمة بـ «الموضوعات الزمنية»]، في هذا المعنى الخاص، الموضوعات التي لا تتشكل وحدات في الزمان وحسب، بل أيضاً تتضمن امتداداً زمانياً في ذاتها» (ظاهراتية الشعور الداخلي بالزمان، ص 43).

(12) يؤكد جاك ديريدا في كتابه «الكلام والظواهر»، ترجمة: ديفيد اليسون، مطبعة جامعة نورثويستن، 1973، ص 60 - 69، على الجانب التخريبي لهذا التسانك بين الحاضر المعيش والاستبقاء فيما يتعلق بأولية الآن (لحنة البصر) (*Augenblick*)، وبالتالي الحاضر الشيء بالقطة، المتضامن مع نفسه، الذي يتطلبه التصور العياني للبحث المنطقي السادس. «برغم الدافع لهذا الآن النقطي يوصفه «صورة أولية» للشعور («أفكار»)، فإن متن الوصف في «ظاهراتية الشعور الداخلي بالزمان» وفي أماكن أخرى أيضاً يحرّم علينا الحديث عن هوية ذاتية بسيطة للحاضر، وبهذه الطريقة، لا يهتز ما يمكن أن يسمى بالضمان الميتافيزيقي المميز وحده، بل ينقوض أيضاً ما هو أقرب لاهتمامنا، وهو الآن في ذاته، في «الابحاث» (ص 63 - 64). وبصرف النظر عن الاعتماد المزعوم للنظرية الهوسربلية في الحدس على حضور ذاتي خالص لأن الشيء بالقطة، فإن

علينا، في رأي هوسرل في مرحلة «ظاهراتي الشعور الداخلي بالزمان» أن نطمئن إلى اكتشاف أن «حضور الحاضر المدرك يمكن أن يظهر بذلك فقط بقدر ما يتمكّن باستمرار مع الاحضور واللادراك، مع المذكرة الأولية والتوقّع (الاستيقاء والاستدعاء)» (ص 64). وبهذا الفعل، يضفي هوسرل معنى قوياً على التمييز بين الحاضر والآن، الذي هو لحظة حاسمة في التحليل بأسره. وبغية المحافظة على هذا الاكتشاف، يجب ألا نضع على الجانب نفسه، تحت العنوان المشترك عن «الآخرية»، اللادراك الذي يتميز به الاستجمام واللادراك المنسوب للاستيقاء، تحت تهديد إخفاء الاختلاف الظاهري الجوهري بين الاستيقاء، الذي يتكون في استمرارية مع الإدراك، والاستجمام، الذي هو وهذه الإدراك بالمعنى القوي للكلمة. وبهذا المعنى، يمهد هوسرل الطريق للفلسفة عن الحضور من شأنها تضمّين الآخرية التي هي نسيج وحدتها للاستيقاء. وليس ديريداً بمخطوطٍ حين يرى في الأثر، في مطلع كتابة «الكلام والظواهر» [إمكانية ليست فقط تستوطن الفعلية الخالصة للآن، بل تشكّلها من خلال حركة الاختلاف نفسها التي تقدمها] (ص 67). وهو يمضي ليضيف أن «مثل هذا الأثر - إذا استخدمنا هذه اللغة دون مناقشتها فوراً أو مقاطعتها ونحن نتقدم - هو «أولي» وسابق على ما هو أولى ظاهراتي» (م.ن.). وسنحاول فيما بعد تقديم مفهوم مشابه للأثر. لكنه لا يواجه إلا ظاهراتي تخلط الحاضر المعيش بالآن الشبيه بالنقطة. ومن خلال مساهمته في دحر هذا الخلط، يزيد هوسرل من حدة الفكرة الأوغسطسية عن الحاضر الثالثي، أو بدقة أكبر، عن «حاضر الماضي».

(13)



OE: سلسلة النقاط الآتية (اللحظات الحاضرة)

O'E: الخط القطري (الهبوط في العمق)

EE': متصل المراحل (النقاط الآتية مع آفاق الماضي)

(ظاهراتي الشعور الداخلي بالزمان، ص 49).

(14) يعطي موريس ميرلوبونتي، في «ظاهراتي الإدراك الحسي»، ترجمة كولن سميث، نيويورك، 1962، ص 410 - 433، تأويلاً مختلفاً. انظر مقالتي: "Jenseits von Husserl und Heidegger," في كتاب (Leibhaftige Vernunft. Spüren von Merleau-Pontys Denken) 1986، ص 56 - 63.

(15) لذلك فإن «استمرارية جريان موضوع باقٍ هي متصل تشكّل مراحله متصلات أنمط». الجريان لنقطات زمانية مختلفة في «ديمومة الموضوع» (ظاهراتي الشعور الداخلي بالزمان، ص 49 - 50). ويؤكد بيرنيت على هذه الاستمرارية بين الانطباع الأصلي والتعميلات الاسترجاعية ضمن مقالته في كتاب: (الزمان والزمانية عند هوسرل وهيدغر)، ميونخ، 1983، ص 19 - 57. وانظر أيضاً مقالة «حضور الماضي في تحليلات هوسرل للشعور بالزمان»، مجلة الميتافيزيقا والأخلاق، 88 (1983): 78 - 98. وحسب ما يراه بيرنيت فإن السؤال هنا لا يتعلق بالجمع بين الحضور

واللاحضور: «يصير السؤال الخامس هنا سؤال إظهار الغياب.. إذ لا يمكن للموضوع أن يدرك ذاته بوصفه موضوعاً مكوناً إلا إذا تخلص حضوره إلى ما وراء الحاضر وتبدد في الحاضر الماضي والحاضر الذي سيأتي» (م.ن.ص 179). وهذا «الحاضر المستند» (م.ن.ص 183) هو لحظة لا تنقسم وحاضر الماضي.

(16) إن الأجزاء (Stücke) التي يمكن استخلاصها بعملية التجريد لا يمكن أن تكون إلا في الجريان الكلي. ويصبح هذا أيضاً على مراحل استمرارية الجريان ونقاشه» (ظاهراتية الشعور الداخلي بالزمان، ص 48). ويمكن البحث عما يماثل ذلك لدى أرسسطو عند تناول المفارقة التي ترى أن الآن يفرق ويربط معًا. فتحت إطار المظهر الأول، يتولد هو من الاستمرارية التي يقاطعها، وتحت إطار المظهر الثاني، هو الذي يفتح الاستمرارية.

(17) تصعب ترجمة المصطلح الألماني (sich abschatten). «أضف إلى ذلك أن كل نقطة سابقة من هذه السلسلة تحتاج مرة أخرى بوصفها آناً يعني الاستبقاء. وهكذا فإن استمرارية ما تطغى في كل واحد من هذه الاستبقاءات، وهذه الاستمرارية هي نفسها مرة أخرى نقطة تتحقق فعلياً تحتجب استبقائياً» (ص 51).

(18) من المفيد أن نلاحظ أن هوسيل يقدم هنا مقارنة بتراث سيدوي دوراً أساسياً لدى هيدغر. وهو يقدم هذه الصورة في اللحظة التي يطرد فيها الافتراض القاتل بنكوص لانهائي في عملية الاستبقاء (ص 51). وهكذا يبدو أنه يربط فكرة التراث بفكرة تحديد ميدان زمانى، وهي موضوعة سيمعد لها في القسم الثاني من الفقرة (11)، التي تعود، كما يرى رودولف بوريم، إلى مخطوطة المحاضرات التي تحمل تاريخ عام 1905. واستناداً إلى بيرنيت، «تفسر البنية التكرارية للتتعديلات الاستبقاءية كلاً من الشعور بديمومة الفعل والشعور بالديمومة في ذاتها، أو بالأحرى، دفق الشعور المطلق» (حضور الماضي، ص 189)، وينبغي أن نفهم من البنية التكرارية تعديل التعديلات الاستبقاءية لانطباع أصلى يتحول بمقتضاه «آن» معين ليس فقط إلى آن متوجد، بل أيضاً إلى آن متوجد متوجد. وبهذه الطريقة، يعدل استبقاء جديد استبقاءات سابقة، بسبب بذلة هذا التعديل للتتعديلات، فيقال إن كل استبقاء يحمل في داخله «تراث» عملية سابقة يأسرها. ويدل هذا التعبير على أن «الماضي» يتعدل باستمرار على أساس حاضر الاستبقاء وأن هذا التعديل الحاضر للماضي وحده يتبع تجربة الديمومة الرومانية» (ص 190). وأود أن أضيف أن هذا التكرار ينطوي على بذلة فهم الديمومة كصورة.

(19) بالقصد نفسه يقال إن نقطة المصدر تبدأ «نشوء» (generation) [يلاحظ القراء أن هذه الكلمة تشتراك مع كلمة «جيل» - «generation】 الموضع الباقى عند بداية الفقرة 11. ويجب أن تفهم فكرنا «النشوء» و«النقطة المصدرية» بحيث يتبادلان إيقاف المعنى على بعضهما.

(20) بمعنى أنتي «في الإدراك» وحده، وبالتالي فيما يمتلك وجوداً باتياً، ولذلك ففي التذكر الأولى أرى ما هو الماضي. كما هو ماضٍ معطى هناك، ومعطى الماضي هو الذاكرة» (م.ن.ص 56).

(21) تمثل نظرية الاستبقاء تقدماً واقعاً في علاقتها بالتحليل الأوغسطيني لصورة الماضي، مأخذوا بمعنى «انطباع ثابت في العقل». إذ تزدّ تصدية الحاضر مباشرة على لغز آخر قد يكون في الوقت نفسه شيئاً حاضراً وعلامة على شيء غائب.

(22) يوجد هذان المصطلحان جنباً إلى جنب (ص 57).

(23) «ولذلك فكل شيء يشبه الإدراك والتذكر الأولي، ولكنها هو نفسه ليس بإدراك ولا تذكر أولي» (ص 58).

(24) لاحظ الإصرار على وصف «الماضي ذاته بأنه مدرك» (ص 61)، وما «مضي توا» في «اعطانه الثاني» (م.ن.).

(25) من هذه الناحية، فإن أكثر الفقرات قوة في «ظاهرة الشعور الداخلي بالزمان» هي التالية: «ومن هنا فإن الشعور بالماضي، أي الشعور الأولي لم يكن إدراكي لأن الإدراك كان يوصف بأنه فعل يكتون الآن في الأصل. أما الشعور بالماضي فلا يكتون آننا، بل «أنوجاداً توا» يسبق الآن حديسيًا. لكننا إذا سمعينا الإدراك بأنه «الفعل الذي يمكن فيه كل تأصيل»، وما يشكل أصلياً، فإذاً سيكون التذكر الأولي إدراكي. لأننا لا نرى إلا في التذكر الأولي ما هو الماضي: فلا يتكون الماضي إلا فيه، أي لا بطريقة تمثيلية بل بطريقة استحضارية» (م.ن. ص 64).

(26) لذلك نجد في الفقرة 20 إضافة ظاهرات لظواهر يصنفها النقد الأدبي تحت عنوان الزمان العروي وزمان القصص، أو التسريع والإبطاء، أو الإيجاز، أو حتى اتحام سرد في داخل آخر، على سبيل المثال، «وفي الفاصل الزمني نفسه الذي يحدث فيه الاستحضار وأقيمة، نستطيع بحرية أن نعدل الأجزاء الصفرى أو الكبرى منحدث المستحضر مع انتظام جريانه وبالتالي بجري فيه بسرعة أو بطء أكبر» (ص 71). مع ذلك ينبغي الإقرار أن هوسمر نادراً ما ينحرف عن صيغته الثابتة في إنتاج الماضي الممثل والذي يعاد امثاله، وهذا ما يحد بشكل واضح من القوة التأسيسية لتحليله فيما يتعلق بالنقد الأدبي.

(27) يستخدم بيرنيت المصطلحات التالية لتأكيد دلالة نظرية إعادة الإنتاج من خلال الاستجمام في التتحقق من نصاب الحقيقة في ميتافيزيقا الحاضر الممتد. «ينبع مفهوم الحقيقة المتأصل في التحليل الهوسمرى للاستجمام من رغبته في تعبيد الاختلاف الزمني في الحاضر العنكش للشعور القصصي بناته. ويتغير هذا التحليل باستغرق إستمولوجي يتلزم فحصاً لحقيقة الذاكرة بوصفها مقابلة، وأن الشعور استحضار أو إعادة إنتاج، وكون الغياب الزمانى للماضى متميزاً بحضور الشعور لذاته» (ص 197). وليس بيرنيت بمخططه في مقابلته الاستغرق الإستمولوجي بمحاولات مثل محاولة دانتو ومحاولتي ربط الحقيقة التاريخية بالسردية، بدلاً من الحضور المنشق للشعور لذاته (ص 198). وأرى أن السردية هي التي تشكل هذا الحضور الانشقاقى، وليس العكس.

(28) لم يعد هوسمر يضع فاصلاً لتأكيد كلمة «تمثيل» أو «استحضار».

(29) ميجد التأكيد القائل ببرغم هذه الاختلافات، فإن حدس التوقع شيء أولى وفريد فرادة حدس الماضي» (ص 81) تبريره الكامل فقط في فلسفة تضع الهم في المكان الذي يعتله الإدراك العسى في ظاهراتية الإدراك الحسى عند هوسمر.

(30) قد نتساءل ما إذا كان ظهور المفردات المتعلقة بالصورة، التي يرتبط بها «المكان» أو الموقع الزمانى، إشارة إلى الدور الهدى الذى يؤديه سراً تمثيل الزمان الموضوعى فى نظور الوصف الحالى. إذ يحدث كل شيء. وકأن فكرة توالي خطى فريد كانت تساعده بوصفها دليلاً تكرارياً للبحث والثور، في العلاقة بين القصدية الثانية للتمثل والقصدية الأولى للاستقاء، وهذا تقريب بالغ الاتصال فدر الإمكان بفكرة التوالى الخطى. وهذا الافتراض الأولي يختفي تحت القوانين القبلية التي يكشف عنها هوسمر فى تشكيل الجريان. ويجب الإبقاء على هذا الاعتراض

المطرد في الذهن باستمرار بعنة فهم الدور الاستراتيجي للمقطع الثالث من الكتاب. وذلك هو المكان الذي تكتشف فيه طموح مشروع موسول الحفيقي.

(31) «يجب أن نميز في جميع الأزمات: الشعور (بالجريان)، والمظهر (الموضوع المحايث)، والموضوع المتعالي (إذا لم يكن محتوى أولياً لموضوع محابث)» (ص 101).

(32) «لأن قصد الآن الأولي محفوظ فردياً، فإنه يظهر في الشعور الفوري الجديد، موضوعاً في مكان واحد مع المقاصد التي كلما ظهرت زمانياً من قصد الآن، اتضحت أكثر وازدادت اختلافاً وتفاوتاً. فما يتوافق مكاناً أو زماناً في البداية ثم يوشك من التطابق تقرباً يصير أكثر انفصالاً بكثير؛ بحيث لا يعود القديم والجديد يبدوان متطابقين تماماً من حيث الجوهر، بل مختلفين وغيريين برغم تشابههما من حيث النوع. بهذه الطريقة يظهر الشعور بما «يتغير تدريجياً للتفاوت المتنامي لدفق المطابقة المستمرة» (ص 113 - 114).

(33) الافتراض ضعيف بين الفترات (42 - 45) وما يسبقها. ويرى يوم أنها فترات كتبت بعد عام 1911. ويتوافق كونها أضفت في وقت متاخر نسبياً مع الافتراض القائل إن هذه اللمسة المضافة إلى المخطوطات الأصلية تبرر بوصفها الكلمة الأخيرة ورأي هوسول الأخير.

(34) نستطيع أن نستدعي إلى الذاكرة الأطروحة الأوغسطينية القائلة إن حضور الأنبياء الماضية مطبوعة في العقل بسبب الصفة الانطباعية للصورة.

(35) في وقت مبكر مع مطلع الطبعة الأولى من «فقد العقل الخالص» (ترجمة كمب سمت، نيويورك، 1965) يأتي هنا التعديل صريحاً: «إن الحس الداخلي الذي يحدس به العقل ذاته أو حالته الداخلية، لا يعني حداً من النفس ذاتها بوصفها موضوعاً» (221، ب.37). وأساس فقد المغالطات التي يعني منها علم النفس العقلي «الجدل المتعالي» أ 3411 - 405، ب 399 - 432. متضمن هنا.

(36) يستمر النص الذي يقتبس الملاحظة التالية: «غير أن هناك صورة محددة [هي تحديداً الزمان] الذي يمكن فيه وحده أن يكون حدس الحالة الداخلية ممكناً، ولذلك فإن كل ما ينتهي للتحديات الداخلية ممثل في علاقات الزمان» (م.ن.).

(37) لقد وصف غوتنفرد مارتن في كتابه «ميافيزيقا كانط ونظريته في العلم»، ترجمة لو كاناس، مطبعة جامعة مانتشستر، 1955، ص 11 - 16، وصفاً كاماً لـ«الصورة الأنطولوجية للمشكلة وأكّد على دور تفتيذ لايتز لبيتون في إضفاء الحل الثالث. وبivity بالنسبة لكانط أن يتبدل حل لايتز الذي جعل من الزمان والمكان ظاهريين إلهيتين، بحل يجعلهما تمثيلين للعقل الإنساني».

(38) حول هذا التأويل «الاستطيان المتعالي» من خلال الصياغة البديهية للعلم الرياضي والقدرة على بناء الكيانات الرياضية في فضاء إقليدي، انظر: مارتن، ص 29 - 36. ويعجل هذا الشارح المميز لكانط القاري على المذهب المتعالي في «المنهج»، الفصل 1، المقطع 1، أ 713، ب 741: «المعرفة الفلسفية هي المعرفة التي يكتسبها العقل من المفاهيم، والمعرفة الرياضية هي المعرفة التي يكتسبها العقل من بناء المفاهيم»، حيث يكون بناء مفهوم ما تمثيلاً لحدس مقابل له قبلياً. وفي الملاحظة الثانية من «اللاحظات عامة حول الاستطيان المتعالي» يربط كانط الصفة الحدسية أو العيانية للمكان والزمان والصفة الإضافية والبنائية للعلوم التي تجعلها الصفة المذكورة ممكنة على النحو التالي: «كل شيء في معرفتنا ينتهي إلى الحدس والعيان...لا يحتوي إلا على علاقات» (ب 67). وسنعود فيما بعد إلى ما سأتي في هذا النص (ب 67 - 68)، حيث يعتبر الزمان

ما «نفع» به تمثيلاتنا وحيث يربط الزمان بالتأثير الذاتي من خلال فعلنا. والجدير باللاحظة أنه ما زال يمكن التعبير عن ذلك «ظاهراتياً» فيما يتعلق بالعقل (Gemüth).

(39) لو «أزيلت» الذات، أو حتى البناء الذاتي للحوامس بشكل عام، فإن البناء بأسره سيختفي، وتختفي جميع علاقات الموضوعات في المكان والزمان، بل المكان والزمان ذاتهما. فهـما من حيث هـما مظهـان، لا يمكن أن يوجدـا في ذاتـهما، بل فقط فيـنا» (أ42). لدى الوهلة الأولى، قد تـفع عبـارة «فقط فيـنا» كـانت إلى جـوار أوـغسطين وهـوسـل. ولكنـها فيـ الحـقـيقـة تـفصـلـهـ عنهاـ أيضـاً. حيث تـشير «فقط» إلى عـلامـةـ هذهـ الحـجـةـ السـجـاجـيةـ. أماـ «فيـنا» فلاـ تـدلـ علىـ أحدـ بـذـاتهـ، بلـ علىـ الشـرـطـ الإـنسـانـيـ العـامـ، وـفقـاـ لـعـبـارـةـ «الـرسـالـةـ الـاقـتـاحـمـيـةـ» لـعامـ 1770ـ. انـظرـ: «حـولـ صـورـةـ العـالـمـ الـمـحـسـوسـ وـالـعـالـمـ الـمـعـقـولـ وـبـادـتـهـماـ» فيـ كتابـ «كـانـطـ»: كـتابـاتـ مـخـاتـرـةـ منـ مرـحلـةـ ماـ قـبـلـ النـقـدـ وـمـراـسـلـاتـ معـ بـيكـ، تـرـجمـةـ: كـيرـفـردـ وـولـفـردـ (نيـويـورـكـ، 1968ـ)، صـ45ـ -ـ92ـ.

(40) فـنـدـلـيـ: كـانـطـ وـالـذـاتـ الـمـعـتـالـيـةـ: درـاسـةـ تـأـوـيلـيـةـ (أـوكـسـفـورـدـ، 1981ـ) صـ82ـ -ـ83ـ. وـوفـقاـ لـماـ يـرـاهـ فـنـدـلـيـ فـيـ الـحـدـسـ أوـ الـعـيـانـ الـخـالـصـ «لاـ يـسـتـبعـدـ أـيـاـ مـنـ الـعـنـاصـرـ الـغـامـضـةـ أوـ الـتـرـتـيبـيـةـ» (صـ90ـ). وـيـجـدـ فـنـدـلـيـ فـيـ تـنـاوـلـ الـتـخـطـيـطـيـةـ «الـنـوعـ نـفـسـهـ مـنـ إـضـفـاءـ الـأـنـطـرـولـوـجـيـاـ عـلـىـ التـرـتـيبـيـ» (مـ.نـ.).

(41) إنـ تعـريفـ الـحـاسـيـةـ نـفـسـهـ مـنـ خـلـالـ التـأـثـيـرـ، الـتـيـ اـحـتـفـظـتـ بـهـاـ «الـأـسـطـيـقـاـ الـمـعـتـالـيـةـ» يـفتحـ الـمـجـالـ لـمـلـمـ هـذاـ التـأـملـ. «فـالـحـاسـيـةـ هـيـ تـأـثـيـرـ ذاتـ ماـ يـصـبـرـ بـهـاـ مـنـ الـمـكـنـ لـلـحـالـةـ التـمـثـيلـةـ لـلـذـاتـ أـنـ يـؤـثـرـ بـهـاـ بـطـرـيـقـ مـحدـدـ حـضـورـ مـوـضـعـ ماـ» (الـرسـالـةـ الـاقـتـاحـمـيـةـ، صـ54ـ). فـشـرـطـ تـأـثـيـرـ (وـجـودـناـ -ـ المـتأـثـرـ) لـاـ يـسـتـهـمـ عـلـىـ نـحـوـ مـنـظـورـ بـشـرـوـطـ تـكـوـنـ الـكـيـاـنـاتـ الـرـيـاضـيـةـ. وـإـذـ تـابـعـناـ مـاـ يـرـدـ مـنـ سـطـورـ «الـرسـالـةـ»، فـإـنـ ظـاهـرـيـةـ الـتـصـورـ الـتـيـ قـدـ يـعـطـيـ مـخـلطـ وـجـيزـ لـهـاـ مـنـ شـائـنـهاـ أـنـ تـرـيـطـ مـعـاـ شـرـطـ التـأـثـرـ وـالـقـدـرـةـ عـلـىـ الـإـنـشـاءـ التـجـريـبيـ. وـقـدـ تـرـحـيـ السـطـورـ الـأـخـيـرـةـ مـنـ المـقـطـعـ 3ـ بـأنـ فـكـرةـ ظـاهـرـيـةـ ضـمـنـيـةـ قـدـ تـنـعـمـيـ عـنـ -ـ أـوـ بـالـأـخـرـيـ قـدـ يـعـمـيـ عـلـيـهاـ. الـاسـتـدـلـالـ مـنـ خـلـالـ الـافـتـارـضـ الـأـولـيـ. وـقـدـ قـيلـ، فـيـماـ يـتـعـلـقـ بـالـمـكـانـ وـالـزـمـانـ، «حـقـاـنـ كـلـ وـاحـدـ مـنـ هـذـهـ الـمـفـاهـيمـ قـدـ اـكـتـبـ مـنـ دـونـ شـكـ، لـاـ عـنـ طـرـيـقـ التـجـريـدـ مـنـ تـحـسـنـ مـوـضـعـاتـ حـقـيـقـيـةـ، (لـأـنـ الـإـحـسـاسـ يـعـطـيـ الـمـادـةـ، لـأـ صـورـةـ الـمـعـرـفـةـ الـإـنـسـانـيـةـ)، بـلـ مـنـ خـلـالـ فـعـلـ الـعـقـلـ نـفـسـهـ، وـهـوـ فـعـلـ يـنـسـقـ بـيـنـ الـمـعـقـولـاتـ اـسـتـادـاـ لـقـوـانـينـ دـائـمـةـ، وـكـلـ مـفـهـومـ هـوـ أـسـبـهـ بـمـخـلطـ لـاـ يـتـبـغـ وـلـذـكـ يـمـكـنـ التـعـرـفـ عـلـيـهـ حـدـسـيـةـ». (صـ74ـ).

(42) يـرىـ كـانـطـ فـيـ الـصـورـةـ الـحـسـيـةـ «قـانـونـ تـسـبـقـ»، تـؤـثـرـ مـنـ خـلـالـ الـمـوـضـعـاتـ فـيـ حـوـاسـنـاـ، «فـلـيـشـنـ فـيـ كـلـ تـمـثـيلـيـ». وـيعـنـيـ الـحـدـوتـ بـالـنـسـبةـ لـهـذـاـ وـجـودـ حـاجـةـ لـعـمـيـداـ دـاخـلـيـ فـيـ الـعـقـلـ قـدـ نـكـسـ بـفـضـلـهـ هـذـهـ الـأـشـيـاءـ الـمـخـتـلـفـةـ بـعـضـ الـخـصـوصـيـةـ بـمـاـ يـنـسـجـمـ مـعـ قـوـانـينـ ثـابـتـةـ وـفـطـرـيـةـ» (صـ55ـ). غـيرـ أـنـ الفـقـرـةـ (12) تـوـكـدـ عـلـىـ الـأـهـمـيـةـ الـإـسـتـمـولـوـجـيـةـ لـلـتـمـبـيـزـ بـيـنـ الـحـسـ الـخـارـجيـ وـالـحـسـ الدـاخـلـيـ. وـهـكـذـاـ تـهـمـ الـرـيـاضـيـاتـ الـخـالـصـةـ فـيـ الـمـكـانـ مـنـ خـلـالـ الـهـنـدـسـةـ، وـفـيـ الـزـمـانـ مـنـ خـلـالـ الـيـكـانـيـكـاـ الـخـالـصـةـ.

(43) يـضـفـيـ فـنـدـلـيـ أـهمـيـةـ كـبـرـىـ عـلـىـ الـحـجـجـ الـثـلـاثـ الـأـولـىـ فـيـ الـفـقـرـةـ 14ـ. وـهـوـ يـقـولـ إـنـ «الـزـمـانـ يـعـطـيـ لـنـاـ دـفـعـةـ وـاحـدـةـ، مـفـرـداـ، وـكـلـ فـرـدـ لـاـبـدـ أـنـ تـجـدـ فـيـ جـمـيعـ الـانـقـضـامـاتـ الـزـمـانـيـةـ الـمـعـدـدةـ أـمـاـكـهـاـ» (كـانـطـ وـالـذـاتـ الـمـعـتـالـيـةـ، صـ89ـ). وـيـفـضـلـ الـأـنـتـمـاءـ «الـمـبـدـيـنـ وـمـاـ أـسـبـهـ» مـعـ جـمـيعـ الـتـوـالـيـاتـ الـتـجـريـيـةـ، «نـسـطـيـعـ أـنـ تـعـلـمـ نـشـرـ خـرـيـطـةـ الـمـاضـيـ وـالـمـسـتـقـبـلـ بـلـ تـحـدـيدـ» (مـ.نـ.). وـيـزـكـدـ

فندي على هذا المظهر التخابي الذي نستطيع بسيه، حين نفتقر إلى قوة التفكير بالزمان الخالي المطلق، أن نستمر بلا تحديد في المضي إلى ما وراء أي معطى معين.

(44) لا شك أن كانط يلاحظ «أن القضية القائلة إن الأزمنة المختلفة لا يمكن أن تكون متزامنة لا ينبغي اشتغالها من مفهوم عام. فالقضية تركيبة، ولا يمكن أن يكون لها أصلها في المفاهيم وحدها» (أ2، ب47). لكنه يضفي مباشرة «أنها تحتوى مباشرة في الحدس وفي تمثيل الزمان» (م.ن.).

(45) «وبالتالي ينسigi أن نعثر في موضوعات الإدراك، أي في المظاهر، على الطبقة التي تمثل الزمان بشكل عام» (ب225).

(46) تستحق القرابة بين المعايير الثانية ومبدأ العلة الكافية عند لاينتزي بأن تحظى بذلك خاص. «وهكذا فإن مبدأ العلة الكافية هو أرضية التجربة الممكنة، أي أنه المعرفة الموضوعية بالظاهر من حيث علاقتها في نسق الزمان» (أ2، ب246). وقد أولى مارتن انتباها خاصاً لهذا الارتباط بين مبدأ العلة الكافية والحكم القبلي التركيبي.

(47) «وإذن ما دام الزمان المطلق ليس بموضوع للإدراك، فإن هذا التحديد للموضع لا يمكن اشتغاله من علاقة المظاهر به. بل على العكس، يجب أن تحدد المظاهر لبعضها معرفتها في الزمان، وأن تجعل من نسق ترتيب الزمان نسقاً ضرورياً. بعبارة أخرى، فإن ما يتبع أو يحدث يجب أن يتبع باسجام مع قانون كلي يتوافق ما تحتوي عليه الحالة السابقة» (ب245).

(48) «وهكذا فإن العلاقات الحركية الثلاث التي تتبع منها الآخريات جميعاً هي الملازمة والاستباغ والتأليف» (أ15). وهذه العلاقات الحركية الثلاث هي ما تطوري على «الأنماء». باسجام مع نسق الترتيب الذي يتحدد به الزمان.

(49) وهكذا نجد ثلاثة معانٍ لـ«الآنا» عند كانط: «الآنا أفكراً» المتعلقة بالاستبطان المتعالي، والذات المطلقة، في ذاتها، وهي التي تفعل وتعاني من الفعل الخارجي، والذات الممثلة كما يمثل أي موضوع آخر من خلال التأثير الذاتي. وخطأ علم النفس المقللي، الذي تكشفه مغالطات المقلل الخالص، في الجدل المتعالي، بعادل خلط الذات في ذاتها، أو النفس، بـ«الآنا أفكراً»، الذي هو ليس بموضوع، وبهذه الطريقة يخلق وحشاً فلسفياً: هو في الوقت نفسه ذات موضوعها.

(50) «وهكذا يزدي الفهم تحت عنوان التركيب المتعالي للخيال هذا الفعل على الذات السلبية، التي هي ملكته، ولذلك فلتا ما يسزع لنا القول إن الحس الداخلي يتأثر بذلك» (ب153 - 54). ويقول هيرمان فلباشوار، في كتابه «الاستبطان المتعالي في أعمال كانط» (باريس، 1934 - 37) بخصوص هذه الفقرة: «في النهاية يحدد الفهم، بتحديد صورة الزمان بتركيب هذا التعدد الخالص، الحس الداخلي الذي يشكل الزمان صورته، والذي ليس سوى النفس مأخوذة في سلبيتها» (2: 208).

(51) يسمى كانط هذه الفعالية بـ«الحركة». ولكنها ليست الحركة التي طعم بها أسطوره تحليله للزمان. إذ لا يمكن للحركة التجريبية أن يكون لها مكانها بين المفولات. بل هي الحركة المضمنة في وصف أو بناء المكان. «تتكونون الحركة في تتبع التحداثيات في الحس الداخلي الذي ينتجه فعل التركيب الذي يتضمنه بناء مكان محدد» (دي فلباشوار، 2: 216).

(52) حول مصير الحس الداخلي، الذي أربج بالتدريج عن دوره في حدس النفس واختزل

إلى مجرد وسط للتأثير الذاتي، انظر: دي فليشاور: 2: 552 - 94، 3: 85 - 140. وانظر أيضاً مقالة جان ناير ناير المهمة: « التجربة الداخلية عند كانته »، مجلة الميتافيزيقا والأخلاق، 31، (1924): 205 - 268. ويولى ناير أهمية كبيرة لواسطة المكان في تحديد التجربة الذهنية. السؤال: «إن لم يجد خارج ذاته الحركة المنتظمة لجسم ما في المكان، بغية إقامة حركته، فهل ستكون حياتنا الداخلية ما زالت قادرة على تمييز جريانه؟» (ص 226). الجواب: « يستمد الحس الداخلي المادة المعرفة من الحدوس الخارجية » (ص 231). ويعتمد التضافر العميق الذي يشد بين الشعور بالتوالي وتعيين المكان» (ص 241) على استحالة إيجاد أي شكل على الإطلاق في الحدس الداخلي. فالخط، بالنتيجة، أكثر من مجرد مماثلة مضافة، إذ هو مكون للشعور بالتوالي، ذلك الشعور الذي يشكل الجانب الداخلي من عملية تنطوي على تعيين في المكان» (ص 242). صحيح أن ناير يسلم بأنه «من جهة أخرى، لا وجود لبيان للمكان لم يتعدد أولاً في وحدته عن طريق تخطيطية الفهم. ومن هذه الناحية، يسترد الزمان كامل حقوقه، فهو يوفر للتفكير الوسائل المواتية للبسط ولنقل نسق الزمان إلى الظواهر وجودها. وهذا ما مستوضحة التخطيطية في الصفحات التالية». ونختتم ملاحظاتنا بالقول مع ناير: «إذا كانت الأشياء، بعد ذلك، تساعدننا على تحديد وجودنا في الزمان، فإنها تعيد إلينا ما أعزناه لها» (ص 254)، وانظر أيضاً ص 267.

(53) انظر: فليشاور، 2: 579 - 94.

(54) في الملاحظة (1) تقرأ التأكيد العجيب التالي: «لقد اتضح من البرهان المذكور أعلاه أن التجربة الخارجية مباشرة واقعياً، وأن التجربة الداخلية عن طريقها فقط تكون ممكنة - وليس الشعور بوجودي الخاص، بل تحديده في الزمان» (ب 276 - 77). ولقد ارتأى كانت أن من المفيد إضافة الملاحظة التالية لهذا الحكم: «إن الشعور المباشر بوجود الآثبات الخارجية، في الأطروحة التالية، ليس بمستلزم به قبلياً، بل هو شيء يبرهن عليه، سواء أكانت إمكانية هذا الشعور مفهومة من قبلنا أو لا» (ب 278).

(55) حين يضع غوتفريد مارتن الشبكة المفهومية لكتاب «النقد تحت عنوان «وجود الطبيعة» (ميتافيزيقاً كانت ونظريته في العلم، ص 70 - 105)، وفي إطار سياق مبدأ لا يحيط عن العلة الكافية، فإن ذلك خلو من المفارقة عنده ما دامت هي الصورة البديهية للطبيعة عند نيوتن. غير أن هذه الشبكة، التي تكون من الحقول الأربعية - الأحكام والمقولات والمخطلات والمبادئ - هي التي تجعل أنطولوجيا الطبيعة.

الفصل الثالث

(1) مارتن هيدغر: الوجود والزمان، ترجمة: جون ماكوري وإدوارد روبنسن (نيويورك: 1962). ظهرت الطبعة الأولى عام 1927، كعدد خاص من الكتاب السنوي للبحث الظاهرياتي، المجلد 3، بتحرير إدموند هرسل. وكانت تضم عنواناً فرعياً: «الجزء الأول»، اختفى مع الطبعة الخامسة. وبشكل «الوجود والزمان» الآن المجلد الثاني من أعمال هيدغر في طبعتها الألمانية (فرانكفورت، 1975 -). وفي الوقت الحاضر يجب إكمال آية قراءة للوجود والزمان بالمحاضرات التي ألقاها هيدغر في جامعة ماربورغ في الدورة الصيفية لعام 1927 (أي بعد وفته وجيزة من نشر الوجود والزمان)، وهي مطبوعة الآن بوصفها المجلد 24 من الطبعة الألمانية لأعماله، تحت عنوان: «المشكلات الأساسية للظاهراتية»، (فرانكفورت، 1975)، والترجمة الإنجليزية بقلم:

هوفشتاتر، مطبعة جامعة إنديانا، 1982. ولغياب الترجمة الفرنسية للقسم الثاني من الوجود والزمان، سأقتصر إلى العودة والإحالة مراراً لهذا العمل، لأن هناك تنازلات وتجاوزات كثيرة ومتعددة بين هذين العملين. والسبب الثاني لهذه العودة ذو علاقة بالاستراتيجية المتبعة في كلا العملين. إذ خلافاً للوجود والزمان تبدأ محاضرات عام 1927 من الزمان العادي رجوعاً نحو الزمان الأصيل، وهكذا تخطو من سوء الفهم إلى الفهم الأصيل. وبسب هذه المقاربة المتراجعة، نجد مناقشة مستفيضة لمفأة أرسطو عن الزمان، مأخوذة باعتبارها الوثيقة المرجعية للفلسفة الغربية بأسرها، ويفترض ذلك أن تقسم تأليلاً لفلسفة أوغسطين التي يعلن عنها دون التردد فيها (انظر: المشكلات الأساسية، ص 231). وجميع الحالات في هذه القطعة تشير إلى الوجود والزمان في طبعته الإنجليزية، ما لم تتم الإشارة إلى غير ذلك.

(2) السؤال: «ما ذلك الشيء الذي يحتاج لأن يصبح في جوهره الموضوعة حينما تعرض لإيمان شيء بصرامة؟»، الجواب: «من الواقع أنه شيء ما لا يكاد يكشف عن نفسه تقريباً وإلى حد كبير، إنه شيء ما يبقى خفياً، قياساً بما يكشف عن ذاته وإلى حد كبير، ولكنه في الوقت نفسه يتميّز لما يكشف عن ذاته، ويتميّز له من حيث الجوهر حتى يشكل معناه وأساسه» (الوجود والزمان، ص 59).

(3) منزلة هذه الوجودات مصدر سوء فهم كبير، ولغرض نقلها إلى اللغة يجب علينا إما أن نوحد كلمات جديدة، مخاطرين بأن لا يفهمها أحد، أو أن نستفيد من الترجمات الدلالية المنية في اللغة العادية التي ما زال يحتفظ بها منجم اللغة الألمانية، أو نبعث الحياة في معانٍ قديمة لهذه الكلمات، أو حتى نطبق المنهج الاستئنافي عليها، بحيث تولد منها تعبيرات جديدة، وتستكون المخاطرة في هذه الحالة أنها تصبح غير قابلة للترجمة إلى لغات أخرى، بل حتى إلى الألمانية العادية. وسيعطيها مصطلح الزمانية فكرة واسعة عن هذا النزاع المحتمل الذي تصيب به الكلمات التي نفترق إليها. أما الكلمات البسيطة مثل «الماضي» و«الحاضر» و«المستقبل» فستكون الموقف الذي يجري فيه عمل اللغة العرقى هذا.

(4) كان المقصود من الجزء الأول من الوجود والزمان، وهو الجزء الوحيد المنشور منه، كما يدل عنوانه على ذلك، أن يكون: «تأليلاً للأتنية (الذراين) من خلال الزمانية، وإيضاح أن الزمان يشكل الأفق المتعالي لسؤال الوجود» (المصدر نفسه، ص 65).

(5) بمثل هذا الطموح في تناول الزمان بوصفه كلاً استرداداً وجروحاً للمشكلة المعروفة عن أحادية الزمان، التي اعتبرها كانت وحدة من المسلمات الأساسية في «استطباب». فهناك زمان واحد فقط، وجميع الأزمنة الأخرى هي أجزاء منه، لكن وحدة الزمان، بالنسبة لهيدغر، توخذ على مستوى الزمان المتسلسل، التي تنشأ كما سرى عن تسوية الزمن، أي عن تصور أقل أولية وأقل أصلية. ولذلك يجبأخذ سؤال الكلية مرة أخرى على مستوى آخر أكثر جذرية.

(6) لن أكمل هنا التحليلات المضيئة بصورة غير عادية التي يميز بها هيدغر الوجود - نحو - النهاية عن جميع النهايات التي تنتهي في اللغة العادية للأحداث، وللعمليات البيولوجية أوالتاريخية، وعلى العموم لجميع الطرق التي تنتهي بها الأشياء الجاهزة - تحت - اليد والحاضرة - تحت - اليد. ولن أتابع التحليلات التي تعدد الصفة غير القابلة للتخلل لموت شخص آخر إلى موتي، وبالتالي الصفة غير القابلة للتخلل لموتي الخاص (وموت دائماً هو موتي الخاص). ولن أتفني آثار التحليلات التي تميز الإمكانيات التي يرسم بها الوجود - نحو - الموت عن جميع صور

الإمكانية التي تستعملها اللغة اليومية، في المتنق وفي الإستمولوجيا. ولا نستطيع المبالغة في التأكيد على عدد من التحوطات التي تتخذها هذه التحليلات ضد سوء الفهم، بدءاً من الفضياب القائمة على النفي (ليس الموت هذا.. ليس الموت ذلك)، ثم تنتقل إلى مخطط تمهدى (الفقرة 50)، يصبح مع نهاية الفصل فقط «الاشتراع الوجودي لوجود - أصيل - نحو - الموت» (وهو عنوان الفقرة 53). وانسجاماً مع هذا المشروع، يشكل الوجود - نحو - الموت إمكانية الآتية - وهي ما لا نظير لها - التي يدفعنا نحوها توقع واستباق هو نفسه فريد، وهي إمكانية لا يجوز أن يقدمها شيء، وتلك هي الإمكانية «الأصلية» لاحتمالتنا على الوجود.

(7) يبدأ القسم الثاني من «الوجود والزمان»، المعون بـ«الآتية (الذراين) والزمانية»، بالتعبير عن شك حول الصفة المبدئية لتأويل لهم بوصفه بنت تشمل الوجود، «هل نحن مدعاونون للزعم بأننا حين نصف الآتية انطولوجياً بأنها فم، تكون قد أعطينا تأريلاً مبدئياً لهذا الكيان؟ واستناداً إلى أي معيار يجب أن يخضع التحليل الوجودي للآتية فيما يتعلق بمبدئيته أو نفسها؟ وما الذي نقصده بالتحديد من «مبتدئ» التأويل الأنطولوجي؟» (ص 274). لدى الوهلة الأولى، يشير هذا السؤال العجب في هذه المرحلة المتقدمة من البحث. ولكن يرد الآن أنها لا تمتلك في هذه المرحلة ضماناً على أن استباقنا أو استباقنا الذي يهدى تأويلنا قد نقل حقاً كل الكيان الذي فهم على أنه موضوعة تملكتنا السابقة. ولذلك فلتعدد هيدغر علاقته بنوعية الرؤية التي ينبغي أن تمسك بوحدة الملاحظات البنوية لهم، حيثني فقط يمكن أن يصاغ سؤال معنى الوحدة التي تنتهي للكتاب الشاملة لوجود الكيان، ويعجب عنه مع ضمان ظاهري (ص 275). ولكن كيف يمكن ضمان هذه الصفة المبدئية؟ هنا يكون سؤال الأصلة موازيًا لسؤال المبدئية. «ما دامت البنية الوجودية للإمكانية الأصلية على الوجود لم يتم نقلها إلى فكرة الوجود، فإن الاستبصار الذي يستهدي به التأويل الوجودي يظل يفتقر إلى المبدئية» (ص 276).

(8) الوجود - نحو - النهاية هو الوجودي الذي يشكل بالنسبة له الوجود - نحو - الموت في كل حالة، ولدى كل فرد، الوجودي. «غير أنه بوصفه شيئاً من سمات الآتية ليس الموت سوى كيونة موجودية نحو الموت» (ص 277).

(9) «ولكن هل نستطيع الآتية أن توجد أيضاً وجوداً أصيلاً ككل؟ وكيف يمكن تحديد هذه الأصلة في الوجود، إن لم تكن فيما يتعلق بالتواجد الأصيل؟ ومن أين نستمد معيارنا لهذا؟... لكن الاحتمالية الأصلية على الوجود يدل عليها الشعور» (م.ن.).

(10) عند نهاية تحليل الوجود - نحو - الموت نقرأ الإقرار الغريب التالي: «ما زال سؤال الوجود الأصيل ككل للآتية متعلقاً في الهواء». ولا يمكن وضعه على أساس ظاهري يسد الاعتبار إلا إذا تمسك بالأصلة الممكنة لوجوده الذي تشهد عليه الآتية نفسها. فإذا أفلحتنا في كشف الحجاب عن هذه الشهادة ظاهرياتياً، جنا إلى جنب ما تشهد عليه، فسيثار السؤال من جديد بما إذا كان استباق الموت الذي اشتربناه حتى الآن في إمكاناته الأنطولوجية فقط، له ارتباط جوهري بذلك الاحتمالية الأصلية على الوجود التي تمت الشهادة عليها» (ص 331).

(11) سينصرف الفصل السادس من القسم الثاني من هذا الكتاب برمتها للبحث عن نمط تشمل ثلاثة توجهات للزمان التاريخي، ستتصفح، دون المودة إلى هيغل، هذه الحالة للتسلية وسط التبديد.

(12) مني المكانة التي تعطي لفكرة مدربونتنا للماضي، وللموت، وللضحايا المنين، في

(13) في الفقرة التالية، يبدو أن هيدغر يتبعد المجال لحرية اعتناق صيغته على أساس التجارب الشخصية المختلفة: «للزمانية إمكانيات مختلفة، وطرق مختلفة في تزمين نفسها. وتقوم الإمكانيات الأساسية للوجود، والأصالة وعدم الأصالة للأ الآية أنطولوجياً، على تزمينات ممكنة للزمانية» (الوجود والزمان، ص 351). وأعتقد أنه كان يفكر هنا بالاختلافات المتعلقة، لا بالماضي والحاضر والمستقبل، بل بالطرق المتعددة لربط الوجودي بالوجودي.

(14) كان البرنامج الأولي لـ«الوجود والزمان» يهدف، كما هو مذكور صراحة في مقدمته، إلى أن يعيينا رجوعاً إلى «سؤال معنى الوجود» عند نهاية تحليلية الآية (المذايin). وإذا لم يتحقق العمل المطبع هذا المخطط الواسع، فإن تأويلية الهم في الأصل تحافظ على هذا القصد بالربط المحكم بين المشروع المتأصل في الهم و«المشروع الأولي عن فهم الوجود» (ص 372). ولا تتحقق المشاريع الإنسانية، في حقيقة الأمر، إلا بسبب هذا التأسيس العميق. «ولكن في مثل هذه المشاريع يمكن «الما يقوم عليه» الخفي للمشروع، وفيه يزدهر فهم الوجود» (ص 371).

(15) للسابقة الألمانية (vor)، قوة تعبيرية مماثلة للسابقة (zu) كما في (Zukunft) ونحن نجدنا في تعبير "قادم - ذاته"، الذي يحدد الهم في نطاق الشامل وكمعادل للإقبال - نحو - الذات.

(16) سيتحقق هذا التمييز بين الانوجاد، المتفقمن جوهرياً في الإقبال - نحو والماضي، التمييز خارجياً عن المستقبل، بأهمية كبيرة حين تناقش نصاب الماضي التاريخي في الفصل السادس.

(17) لقد استخدم مصطلح «يمثل» في سياق هوسرلي، ترجمة للكلمة الألمانية (Vergegenwartigen)، في معنى أقرب إلى الامتثال والتعميل من الإحضار والتقديم. أما مصطلحات (enpresenting) و(Gegenwartigen) فهما ترجمة ألبرت هوفشتاتر لكلمة (Enpresent) في كتاب «المشكلات الأساسية في الظاهرانية».

(18) إذا كان يمكن اعتبار الزمانية تزمناً، فإن العلاقة العميقة بين الزمان والوجود تبقى معلقة في المابين، ما دامت فكرة الوجود لم يتم إيضاحها. ولن يتم ردم هذه الثغرة في «الوجود والزمان». ومع هذا النقص، فقد اطمأن هيدغر لحل أحد الالتباسات الكبرى للزمان، وهو خفاهه بوصفه كلية فريدة.

(19) بشكل جوهر الزمانية «عملية تزمن في وحدة التخارجات» (ص 377).

(20) يفتح «الستوء الأولي» (Gleichursprunglichkeit) من (368) في هذه التخارجات ثلاثة عن الاختلاف بين أنماط التزمن. «ولكن في إطار استواء الأولية هذا، تختلف أنماط التزمن. ويمكن الاختلاف في حقيقة أن طبيعة التزمن يمكن أن تتحدد أولياً من خلال التخارجات المختلفة» (م.ن.).

(21) ذكرنا سابقاً ما يتوقفه هيدغر من هذه التحليلات الأخيرة المتعلقة بالشهادة التي يدللي بها الأصيل عن الأولى. وينتهي الفصل الثالث المكرس للزمانية العميقة بالكلمات التالية: «عند تشغيل زمانية الآية بوصفها يومية، وتاريخية، وتزمناً، ستتوصل للمرة الأولى إلى بصيرة ثاقبة عن تعقيدات أنطولوجيا أولية للأ آية» (ص 382). ولا يمكن تحاشي هذه التعقيدات بقدر ما توجد الآية الواقعية في العالم إلى جوار وفي خضم الكائنات التي تواجهها في العالم. ولذلك فإن بنية الوجود

- في - العالم، التي يصفها القسم الأول، والتي يجب تشغيلها بهذه الطريقة، بالإضافة إلى التعبين المعتقد للزمانية، حتى تتوحد عن طريق بقية الزمن، تكمن نقطة انطلاقها في اليومية (كما تم توضيحها في الفصل الرابع المعنون: «الزمانية واليومية»). أما بالنسبة للظاهراتية التأويلية فإن الأقرب هو في الحقيقة الأبعد.

(22) تسمى الحركة الخاصة التي تمتد بها الآية وتمتد نفسها بالآرخنة. وقضية ارتباط الآية هي المشكلة الأنطولوجية للأرخنة الآتية. ويدل كشف بقية الآرخنة، والظروف الوجودية - الزمانية لإمكانيتها على أن أحداً قد توصل إلى فهم أنطولوجي للتاريخية» (ص427).

(23) تتلاعب اللغة الألمانية هنا بجذور المفردات حين تقسم كلمة *Selbstständigkeit* (Selbstständigkeit) التي تعني دوام الذات) إلى مقاطعها المكونة بما يعني حفظ الذات واستمرارها، كما في قولنا يحافظ على وعده ويفي به، ويربط هيدغر بصراحة سؤال «من؟» بسؤال الذات: «لقد حددنا سؤال دوام الذات بكونه «من» (أو فاعل) الآتية» (ص427).

(24) «يهدف التأويل الوجودي لعلم التاريخ بوصفه علماً دقيقاً فقط إلى إيضاح اشتغال الأنطولوجي من تاريخية الآتية... وعند تحليل تاريخية الآتية سنحاول أن نبين أن هذا الكيان ليس بزماني لأنه يبرز في التاريخ، بل إنه على العكس، يوجد تاريخياً، وهو يوجد بهذه الطريقة فقط لأنه زماني في أساس وجوده» (ص428).

(25) لا تسهل الإجابة الأولية من مهمة إقامة كتابة التاريخ على أساس التاريخية، إذ كيف يمكننا الانتقال من تاريخ أي شخص لناريخ الكل؟ أليست أنطولوجيا الآتية واحدة بإتساف من هذه الناحية؟ سترى لاحقاً إلى أي حد تجب انتقالة جديدة من المصير الفردي إلى القدر الجماعي عن هذه المعضلة الكبرى.

(26) يوجد في الألمانية هنا تلاعب في تصريف الألفاظ بحسب اشتقاتها اللغوية، واللغة الإنجليزية أكثر تمثيلاً من الفرنسية لهذه الاشتقات، بحكم قربتها من الألمانية.

(27) لست أذكر أن الاختيار المتعمد لمثل هذه التعبيرات (في نص لشذري أنه طبع عام 1927) قد وفر عناida للدعائية النازية، وأنه ساهم في ربط هيدغر بالأحداث السياسية التي جرت في تلك السنين المظلمة. ولكن يجب القول أيضاً إنه لم يكن الشخص الوحيد الذي تحدث عن الجماعة (بدلاً من المجتمع) وعن الكفاح والاقتدار والأخلاق. من ناحيتي أود أن أفهم بدلاً منه الانتقال غير المشروع نحو العالم الجماعي في أكثر الموضوعات جوهرياً، وهو الوجود - نحو - الموت، برغم التأكيد الذي تكرر مراراً على أن الوجود - نحو - الموت غير قابل للنقل. فهذا الانتقال مسؤول عن مخطط فلسفة سياسية بطيئة ومساوية متفتحة على سوء التطبيق. ويبدو كما لو أن هيدغر قد رأى المصادر التي يمكن أن يوفرها مفهوم «الجبل» كما طرحه دلتاي في مقالة كتبها عام 1875 لردم الهوة بين المصير الفردي والقدر الجماعي: «يكون القدر المصري للآتية مع «جبلها» الأرخنة الأصلية الكاملة للآتية» (ص436). وساعد لهذا المفهوم عن الجبل في الفصل الرابع.

(28) عن طريق هذا التعبير الملتوى، يفلح هيدغر في وضع الوجود نفسه في الماضي، وهو وإن كان طرقاً مختصراً، لكنه يثير سخط المترجمين.

(29) «إن تكرار ما هو ممكناً لا يحمل معه مجدداً شيئاً كان في الماضي، ولا هو يربط «الحاضر» عائداً به إلى ما سبق أن تقدم» (ص437). فالتأرار، بهذا المعنى، الذي يؤكد الفجوة

في المعنى التي تفصل الانوجاد، الذي يقترب في جوهره بالإقبال - نحو، والماضي الذي يتم إزاله إلى مستوى الأشياء الحاضرة - تحت - اليد والجاهزة - تحت - اليد، يتعارض مع المستقبل الذي يفهمه الحس العام بكونه يعارض على نحو غير جدلية الصفة المحددة والمكتملة والضرورية للماضي في مقابل الطبيعة غير المحددة والمفتوحة والممكنة للمستقبل.

(30) ينلاعب هيدغر هنا مرة أخرى بالجناسات في اللغة الألمانية.

(31) «إن الوجود الأصيل - نحو - الموت - أي تناهى الزمانية - هو الأساس الخفي لتاريخية الآنية. إذ لا تصبح الآنية تاريخية أولاً في التكرار، بل لأنها تاريخية من حيث هي زمنية، فإنها تستطع أن تفصل نفسها في تاريخيتها عن طريق التكرار. لهذا ليست هناك حاجة حتى الآن لعلم التاريخ» (ص 438). ويفارك كتاب «المشكلات الأساسية في الظاهرانية» صراحة بين التكرار والاستباقي. ذلك أن الاستباقي هو في الحقيقة العودة التكرارية للآنية إلى ذاتها (انظر المشكلات، ص 287). وأخيراً يمكن اعتبار كلتا الظاهرتين توجهين أصيلين للحاضر، متيمزاً عن الآن البسيط.

(32) العنوان الصريح للفقرة (73) هو «الفهم العادي للتاريخ وأرخنة الآنية» (الوجود والزمان، ص 429).

(33) لا يبني البحث عن موقع مشكلة التاريخ في علم التاريخ بمعنى العلم الدقيق للكتابة التاريخية» (ص 427). «يهدف التأويل الوجودي لعلم التاريخ بوصفه علماً دقيقاً فقط إلى إظهار اشتغال الأنطولوججي من تاريخية الآنية» (ص 428). ومن الجدير باللاحظة أن هيدغر يستنقن، حتى في صياغاته التحضيرية، الحاجة إلى إفراد التزمن بالتاريخية بغية تفسير دور التقويم وال ساعات الزمنية في تأسيس التاريخ كعلم إنساني على وجه التحديد. «حتى من دون علم متطور للتاريخ، تحتاج الآنية الرقائقية وتستخدم تقويمها وساعتها» (ص 429). ويشير هذا إلى أنها انتقلنا من التاريخية إلى التزمن. ولكن يصدر كلامها عن زمانية الآنية: «تنقلب التاريخية والتزمن ليكونا متساوين الأولية». وهكذا يسرع العادي للخصوصية الزمنية للتاريخ في إطار حدوده» (م.ن.).

(34) لقد ذكرنا أن ما هو تاريخي أولاً هو الآنية. أي أن ما هو تاريخي في الدرجة الثانية هو ما نواجهه في - إطار - العالم، ليس فقط المعدات الجاهزة - تحت - اليد بالمعنى الواسع للكلمة، بل أيضاً الطبيعة المحجوبة بوصفها «توبية التاريخ» (ص 433).

(35) سيؤدي مفهوم الآخر دوراً بارزاً في محاولتي ترميم الحسورة التي أحرقتها هيدغر بين المفهوم الظاهرياني عن الزمان وما يسميه بالمفهوم «العادي» للزمان.

(36) خلافاً لما يتوقعه القاري فإن الفقرة الأخيرة من المقطع الخاص بالتاريخية (الفقرة 77)، لا تضيف شيئاً لموضوعة الحقائق علم التاريخ بالأرخنة، برغم أن هيدغر يتبني صراحة بعض مفاهيم ذاتي بمعونة الكونت بورك، صديق ذاتي ومراسله. ما يعني به هو البديل الذي يرى أن فلسفة «الحياة» و«علم النفس» يجب أن تقدم للظاهرانية التأويلية ما يضع الأرخنة على أساس العلوم الإنسانية. وفي مراسلات الكونت بورك، يجد هيدغر تعزيزاً لأطروحته القائلة إن ما يحكم منهجية العلوم الإنسانية ليس نمطاً خاصاً من الموضوعات، بل السمة الأنطولوجية للكائنات الإنسانية، التي أطلق عليها بورك «الأنتانية» تميزاً لها عن «التاريخية».

(37) في نهاية الفقرة (75) نقرأ ما يلي: «برغم ذلك، يجب أن نجازف بأن نقيم مشروع تكوين أنطولوججي لعلم التاريخ بوصفه علماً دقيقاً من خلال تاريخية الآنية. وسوف ينفعنا هذا المشروع في إعدادنا لنعرض مهمته تحطيم تاريخ الفلسفة تاريخياً - أي التوضيح الذي يجب إكماله

فيما سيأتيه (ص444). وبالإشارة على هذا التحور للفقرة (6) من «الوجود والزمان» يؤكد هيدغر أن هذه الصفحات تشير إلى الاستغناء عن العلوم الإنسانية بدلاً من المهمة الحقيقة، التي تركها ناقصة في «الوجود والزمان»: «أهمية تحطيم تاريخ الأنطولوجيا» (ص41).

(38) يصرح هيدغر علناً في مطلع دراسته عن التاريخية، أن التزمن كان بمعنى لم يحدد بعد تتبّعه التاريخية. وفي السطور الأخيرة من الفقرة (72) التي فتحت هذه الدراسة نقرأ ما يلي: «مع ذلك، يجب أن تدعى الآية بالزمانية بمعنى الوجود في الزمان» (ص429). ويجب أن نقر بأنَّه «ما دام الزمان بوصفه تزمناً [يتبَعُ] من زمانية الآية، فإنَّ التاريخية والتزمن يتحولان إلى متساوين الأولية. وهكذا ينسُجُ التأرييل العادي للطبيعة الزمانية للتاريخ، ضمن حدوده الخاصة» (ص429). فضلاً عن ذلك، فإنَّ تحول الأحداث في التحليل يتم استباقه في قلب دراسة التاريخية. وقد أعلن صراحة أنَّ تأويل امتداد الآية عن طريق «تواطُّع الحياة» لا يستطيع تحليل التاريخية الوصول به إلى خانته دون نضمين ما تعلمته اليومية. لكنَّ اليومية لا تقترن على إنتاج صور السقوط، بل هي تؤدي وظيفة مذكرة بالأفق الذي تتجه ضده جميع هذه التحليلات، وهو تحديداً أفق العالم، الذي تهدد ذاتية فلسفات الحياة - وينبني أنْ ينفي إليها أيضاً ميل هيدغر نفسه الذي نراه في تحليلاته المترکزة حول الوجود - نحو - الموت - ياخذانه عن أنظارنا. وخلافاً لكل ذاتية ينبغي أن نقول إن «أرخنة التاريخ هي أرخنة للوجود» - في - «العالم» (ص440). أضف إلى ذلك، أنتا يجب أن تتحدث عن «تاريخ العالم» بمعنى مختلف تماماً عن المعنى الذي استعمل في هيغل هذه العبارة، حيث كان تاريخ العالم عنده يتكون من تابع التصورات الروحية: «مع وجود الوجود - التاريخي - في - العالم، يندمج الجاهز - تحت - اليد والحاضر - تحت - اليد في كل حالة بتاريخ العالم» (ن.م.). وليس من شك في أن هيدغر أراد هنا أن ييدِّ ثانية العقل والطبيعة. قبل حتى الطبيعة هي تاريخية، لا يعني التاريخ الطبيعي الذي يمكن فيه للعالم أن يكون مأهولاً أو غير مأهول. فسواء أكانت الطبيعة تمثل في الريف أو مكان السكن أو في مصدر للاستهلاك، أو ساحة معركة، أو موقع عبادة، فإنَّها تجعل من الآية وجوداً - في - العالم، وبذلك تكون تاريخية، دون إحداث أيه مقابلة زالفة بين تاريخ «خارجي» وتاريخ «داخلي» هو تاريخ النفس. «نسمى مثل هذه الكيانات العالم - تاريخيَّة». ولا شك أن هيدغر هنا يقر بأنه يوشك أن يتجاوز حدود موضعنته، ولكنه يدعى أن من شأن ذلك أن يفضي إلى عتبة «اللغز الأنطولوجي» عن حركة الأرخنة بشكل عام» (ص441).

(39) يبدأ تحليل التزمن بإقرار أن تحليل التاريخية قد جرى دون اعتبار للواقعة التي نرى أن كلَّ أرخنة تجري في مسافتها في الزمان (ص459). ولا يقدم مثل هذا التحليل أية فائدة، سوى أنه تحليل ناقص، إذا كان ينبغي أن يتضمن الفهم اليومي للآية، التي يعرف فيها كل تاريخ «وقائمه» بوصفه ما يحدث في إطار الزمان (م.ن.). ولا يتمثل المصطلح الذي يثير مشكلة هنا في «اليومي» (الذي يبدأ الجزء الأول من «الوجود والزمان» بتحليله على هذا المستوى) بقدر ما يتمثل في مصطلح «وقائمه» و«وقائمه»، اللذين يشاران إلى رابطة بين تحليل يبقى في إطار عالم الظاهرة وتحليل ينتمي إلى العلوم الطبيعية والتاريخ. «لو كان من شأن التحليل الوجودي أن يجعل الآية شفافة أنطولوجياً في جوهر وقائمتها، إذاً لكان على التأويل الوقائعي «الأنطي - الزمانى» للتاريخ أن يعطي صراحة ما يستحقه». ويؤكد الانتقال عبر الزمان اليومي من خلال المرور بالزمان العادي إلى الزمان الأولى الأصيل في «المشكلات الأساسية في الظاهرة» أن التزمن (الذي هو الزمانية

الداخلية)، وهو المرحلة الأخيرة من عملية الاستفاضة في «الوجود والزمان»، بنبع أيضاً من الزمان الأولي الأصيل.

(40) «تأخذ الآية الوقانعة الزمان في الحساب، من دون أي فهم وجودي للزمانية. والحساب مع الزمان نوع أولي من السلوك يجب أن توضحه قبل الإقدام على قضية ما يعني أن نقول إن الكيانات موجودة «في الزمان». فكل سلوك للآية يجب تأويله من خلال وجوده، أي من خلال الزمانية. يجب أن نبين كيف أن الآية بوصفها زمانية تزمن نوع السلوك الذي يربط نفسه بالزمان بأخذته بغية حسابه. وهكذا فإن السمات السابقة التي أضفتها للزمانية ليست ناقصة وحسب، لأننا لم نصرف الانتباه إلى جميع أبعاد هذه الظاهرة، بل هي أيضاً معيبة من حيث المبدأ، لأن شيئاً ما مثل زمان العالم، بالمعنى الدقيق للمفهوم الوجودي - الزمانى للعالم، يتمتع للزمانية نفسها. فيجب أن نفهم كيف يمكن ذلك ولماذا هو ضروري. وهكذا نتمكن إضافة «الزمان» المألوف لدينا بالطريقة العادي - أي الزمان الذي تحدث فيه الكيانات - وكذلك تزمن هذه الكيانات» (ص 457).

(41) «الاستحضار الذي يتضرر ويستفيق نفسه... أي الاستحضار الذي يقول نفسه، وهو عبارة أخرى الذي يقول وينادي في «الآن» الحاضر هو ما نسميه بالزمان» (ص 460).

(42) «تنقل «الهناك» بطريقة ما تتأسس في زمانية الآية الخاصة كما تمت تخاريجها، ومع هذا الانقلاب، يتوزع زمان ما إلى آية: وبسبب هذا وحده تستطيع الآية، من حيث هي مقدرة وقائمة، أن تأخذ زمامها وتفقد» (ص 463).

(43) في «المشكلات الأساسية في الظاهراتية»، يحيل الزمان العادي رجوعاً إلى الزمان المبدئي الأصيل، عن طريق فهم قبلي أصيل للزمان المحتوى في «الآن»، الذي يضيف في التصور العادي، إلى نفسه تشكيل كل الزمان. ويفصل استعمال الساعة الانتقال بين عملية حساب «الآيات» والغواصات التي تتخللها، وعملية حساب الزمان أو محاسبته (ص 257). بهذه الطريقة، فإن التجلي الذاتي لما يفهم قبلياً في التصور المشترك يتسبّب بفهم الزمان الأصلي الذي ينسب «الوجود والزمان» إلى مستوى الزمن. ومن الجدير بالذكر أن الظواهر المتّوّبة للحظات مختلفة في «الوجود والزمان» - مثل الدلالة (وهي ظاهرة ترتبط باستعمال الساعات) وقابلية التوقّت والاستغراب الناشئ عن الامتداد العمومية - تجتمع جميعاً في «المشكلات الأساسية في الظاهراتية» (ص 261). على سبيل المثال، يتسلّك زمان العالم بفضل آلية تشير إلى الآلات الأخرى جديعاً على مستوى الفهم اليومي.

(44) «مثيل هذا الحساب لا يحدث عرضياً، بل إن له ضرورته الوجودية - الأنطولوجية في الحالة الأساسية للآية بوصفها هماً. فلأنه جوهري بالنسبة للآية التي توجد سقراطياً كشيء مقدرة، فإنه يقول زمانه تأويلاً مهموماً عن طريق حساب الزمان. وفي هذا تزمن العمومية «الواقعة»، ولذلك ينبغي أن نقول إن انقاد الآية هو السبب في أن هناك زماناً عاماً» (الوجود والزمان، ص 464).

(45) «لقد أسللت الآية في انقادها إلى تغيرات الليل والنهار. بيهبها النهار بإشراقه إمكانية الروية، ويستلها منها الليل» (ص 465). ولكن ما النهار، إن لم يكن ما تنتهي الشمس؟ «ترثّ الشمس»؟ «ترثّ الشمس» الزمان الذي يتأنّول في الهم، ومن خلال ذلك التوقّت ينشأ أكثر المعابر «طبيعة» للزمان - وذلك هو النهار... تأخرن الآية يوماً فيوماً بسبب طرقتها في تأويل الزمان بتوقّته، وهذه طريقة يظلّلها الانقاد إلى «الهناك» (ص 465).

(46) «وهكذا فعین يقاس الزمان، فإنه يجعل عاماً بطريقة نواجهه فيها في كل مناسبة وفي كل حين وعند كل شخص بوصفه «الآن والآن والآن». وهذا الزمان الذي نحظى به «عالماً» في الساعات هو شيء نقترب منه بوصفه تعددًا حاضرًا - تحت - اليد من الآنات، برغم أن قياس الزمان لا يتوجه موضوعياً نحو الزمان بذاته» (ص 470). ونتائج ذلك فيما يتعلق بكتابه التاريخ متعددة بحيث تعتمد هذه الكتابة على التقويم والساعات. «من الناحية العملية، كان يمكن لنا أن نشير إلى «الارتباط» العام لاستخدام الساعات مع الزمانية التي تستشرف زمانها. وننما مثلاً ينتهي التحليل الملموس لحساب الزمان الفلكي في تطوره الشامل للتأويل الوجودي - الأنطولوجي للحقيقة التي تكشف فيها الطبيعة، فإن تأسيس المواقف التاريخية والتقويمية يمكن وضعه في مدار سهام تحليل معرفة علم التاريخ وجوديته» (ص 471).

(47) «مع اكتشاف العالم، يمكن زمان العالم قد جيل عاماً، حتى يفهم كل وجود مهم زمانياً من بين الكيانات في - إطار - العالم هذه الكيانات احتراساً بوصفها تواجهه في الزمان» (من.).

(48) ليس لهذا الوجود . هناك نهاية يقف عندها تماماً، بل هو يوجد متناهياً (ص 378). واللاتهائي هو ناتج كل من الانحراف والتسرعية . كيف يمكن لزمانية غير أصلية، من حيث هي دخيلة أو غير أصلية، أن تزمن زماناً لامتناهياً من المتناهي؟ فقط لأن الزمان البشري الأصلي متناهٍ يستطيع الزمان المنشق أن يزمن نفسه بوصفه لامتناهياً . وفي الترتيب الذي تناول به الأشياء من خلال الفهم، لا يصبح تناهي الزمان مربينا تماماً حتى يتكتشف تماماً زمان لا نهاية له، وبذلك تقاربان بينهما (ص 379) . والوعد بلا تناهي الزمان، الذي يشتقه «الوجود والزمان» من الإخفاق في التعرف على تناهي الوجود - نحو - الموت، سيربط مباشرة في «المشكلات الأساسية في الظاهرانية» بـ«عدم الانتهاء» المميز لسلسلة الآثار في التصور العادي عن الزمان . ومن باب الافتئان، تتعرض محاضرات عام 1927 أيضاً لذكر تناسي الآية لتناهي الجوهري، ولكنها لا تفعل ذلك إلا لتفضي «ليس من الممكن المضي إلى تناصيل أكثر هنا عن تناهي الزمان، لأنه يرتبط بالمشكلة العصبية عن الموت، وليس هذا بالوضع المناسب لتحليل الموت في ارتباطه بهذه» (المشكلات الأساسية، ص 273) . هل يعني هذا أن تناهي الزمان أقل اندماجاً بالوجود - نحو - الموت في هذه «المحاضرات» منه في «الوجود والزمان»؟ يتلقى هذا التشكيك ما يسنه من الإضافة - التي سنعود إليها في الصفحات الخامسة - عن إشكالية الزمانية والزمانية العميقية . إذ تشير هذه الإشكالية، التي هي جديدة على «الوجود والزمان»، إلى أولية سؤال أفق انطولوجى يطعم الآية بالصفة التخارجية للزمان، تنتهي فقط من تحليلية الآية.

(49) «في الطريقة اليومية التي نكون فيها مع آخر ما، تبقى متوازية «الآيات» التي تمت

سوها غير معروفة تماماً فيما يكتفى بهما في رؤياه أولئك العزبيه، «الوجود والزمان»، ص 478.

(50) تحظى هذه الملاحظة بأهمية فائقة بالنسبة لنا لأن مشروعيه التاريخي تستند على هنا باعتبارها مفهومه على نحو ما قد حدوث في إطار الزمان» (ص 478). ويلعب هذا النوع من التعريف الغامض للتاريخ دوراً مهماً في المناقشات التالية لمتنزه التاريخ في علاقته بالظاهرانية الشاملة.

(51) يترجم هيذغر هذه الفقرة على النحو التالي : das Gezahlte an der im Horizont des Früher und Später begegnenden Bewegung

الترجمة الإنجليزية من «الوجود والزمان» نقرأ ما يلي: (فالزمان هو هذا: ما تعدد في الحركة التي تقابلها في إطار أفق سابق والبعد). (ص 473). وتحوّي هذه الترجمة بضمور تعرّيف حصلت فيه التسوية من قبل، ولكنها بقيت غير قابلة للتمييز، حتى وإن اعترفت بإمكانية تأويل وجودي. وسوف أحجم عن إصدار حكم محدد حول تأويل التصور الأرسطي للزمان عند هيدغر. وقد وعد هو نفسه بالعودة له في القسم الثاني من «الوجود والزمان» بعد مناقشة قضيّاً الأنطولوجيا القديمة. وتسد «المشكلات الأساسية في الظاهرات» هذه الثغرة (ص 232 - 256). وتكتسب مناقشة مقالة أرسطو عن الزمان أهمية كبيرة في الاستراتيجية التي طورتها محاضرات عام 1927 بحيث إنها تحدّد نقطة البدء في طريق العودة من المفهوم المادي عن الزمان إلى مفهوم الزمان المبدئي الأصيل. إذ يدور كل شيء حول تأويل «الآن» الأرسطي. ولدينا أيضاً نصوص مهمة كتبها هيدغر عن «الطبيعة» لأرسطو، ترمي السياق القديم لمعنى «الطبيعة» عند الإغريق، التي يزعم هيدغر أن الفلاسفة ومؤرخى الفكر الإغريقي قد أساموا التعامل معها. انظر: تعليق حول معنى الطبيعة عند أرسطو في كتاب الطبيعة B، 1، محاضرات ألقيت عام 1940، في هيدغر: قضيّاً، ترجمة فيديه (باريس غاليمار، 1968)، ص 165. وقد نشر الأصل الألماني مع ترجمة إيطالية مقابلة لها غزوولي، عام 1958.

(52) «منذ أرسطو وجميع المناقشات عن مفهوم الزمان تثبتت مبدئياً بالتعريفات الأرسطية، أي أنها باختلافها كموضوعة مركزية لها، تأخذن كما يكشف عن نفسه في الهم الاحتراسي» (الوجود والزمان، ص 473). ولن أناقش هنا الملاحظة الشهيرة في «الوجود والزمان» حيث يشار إلى أن «الأسبقية التي منحها هيغل للآن الذي تمت تسويته تتوضع أنه عند تعرّيف مفهوم الزمان خاضع لسيطرة الطريقة التي يفهم بها الزمان فهماً عادياً، وهذا يعني أنه هو أيضاً تحت سيطرة المفهوم التقليدي عنه» (ص 484). ويقدم جاك ديريدا ترجمة وتأنيراً لهذه الملاحظة في (كتابه والوجود: ملاحظة عن ملاحظة في الوجود والزمان) في «هوامش الفلسفة»، (مطبعة جامعة شيكاغو، 1982)، ص 29 - 67. وبهذا الصدد، يجب أن نذكر أيضاً نبذة ذهب سوش - داغبر على محاجحة هيدغر الموجهة ضد طريقة هيغل حول تناول العلاقة بين الزمان والروح، المنشور في مجلة الميتافيزيقا والأخلاق، 84 (1979): 101 - 120. وأخيراً فقد تناول التأويل الهيدغرى لأرسطو مرة أخرى إيمانويل مارتنبو: «التصور العامي والتصور الأرسطي للزمان»، أرشيفات الفلسفة، 43 (1980): 99 - 120.

(53) على سبيل المثال، هائز رايشباخ: فلسفة المكان والزمان (نيويورك، 1957)، أدolf غروينبادم: المشكلات الفلسفية عن المكان والزمان (دوردریخت وبوسن، 1973)، أوليفر بورغار: فكرة الزمان وتناولها مع المكان (باريس، 1963) والمؤلف نفسه: محاضرات عن اتجاه الزمان، تأليفات، 35، (1977)، ص 129.

(54) إنني أتبين هنا التمييز الذي أجرأه هارفي بارو في كتابه «بناء فكرة الزمان» (ستربورغ، 1985).

(55) ستيفن تولمان وجون غودفيلد: اكتشاف الزمان (مطبعة جامعة شيكاغو، 1972).

(56) يستشهد تولمان وغودفيلد بقصيدة لجون دن عن كيف يتحقق استهلاك العالم (ص 77).

(57) المصدر نفسه، ص 141 - 170.

(58) المصدر نفسه، ص 197 - 229.

(59) المصدر نفسه، ص 251.

(60) لا تتحقق الدلالة الكاملة لهذه المفارقة إلا إذا أخذ السرد، مفهوماً بمعنى محاكاة فعل، بوصفه معيار هذا المعنى.

(61) كولنغوود: فكرة التاريخ (مطبعة جامعة أوكتسفورد، 1964)، ص 17. وانظر مناقشتي له في الفصل السادس من هذا الكتاب.

(62) لا يدلّ لي أن الانقطاع بين زمان بلا حاضر وزمان بحاضر يتعارض مع فرضية فايبركر حول لامعكروسة العمليات الفيزيائية ومنطق الاحتمال الزمني. ووفقاً لفايبركر، تفرض علينا فيزياء الكواانتم (الكم) أن نعيد تأويل القانون الثاني من قوانين الديناميكا الحرارية، التي تربط اتجاه الزمان بالتناقض الحراري لنظام مغلق من خلال الاحتمالات. وهكذا يجب فهم التناقض الحراري لحالة معينة بوصفه مقياساً لاحتمال حدوث هذه الحالة - حيث تتحول الحالات السابقة الأكثر عدم احتمال إلى حالات لاحقة أكثر احتمالاً. فإذا سألنا ما المقصود باللقطتين: «السابق» و«اللاحق»، اللذين تتطوّر عليهما استعرارات اتجاه الزمان أو قوس الزمان، فيُسجّب الفيزيائي الشهير بأن كل من يتعمّى إلى ثقافتنا، وبالتالي كل فيزيائي، يفهم ضمانت الاختلاف بين الماضي والمستقبل. فالماضي أشبه بنظام الواقع، وهو غير قابل للتغير، أما المستقبل فهو الممكن. إذاً فالاحتمالية هي التناول التكميسي المطبوع رياضياً للإمكانية. وفيما يتعلق باحتمالية الصيرورة، بالمعنى المباشر الذي تأخذها به الفيزياء هنا، فإنها ستكون دائماً في المستقبل. ويستطيع ذلك أن الاختلاف التكميسي بين الماضي والمستقبل ليس بنتيجة من نتائج القانون الثاني في الديناميكا الحرارية. بل هو يشكّل بدلاً من ذلك وعدها الظاهري. فلنكوننا نمتلك في البداية فهماً لهذا الاختلاف فإننا قادرّون على سلوك هذا المسلك مع الفيزياء. ويتعيّن هذه الأطروحة، يمكننا القول إن هذا التمييز تكوني بال بالنسبة للمفهوم العميق عن التجربة. تستمد التجربة العبرة من الماضي للمستقبل. والزمان، بمعنى الاختلاف التكميسي بين الواقعية والاحتمال، هو شرط إمكانية التجربة. ولذلك إذا افترضت التجربة الزمان مسبقاً، فإن المقطع الذي نصف به القضايا المعتبرة عن التجربة يجب أن يكون منطبقاً للأحكام الزمانية، أو بعبارة أدق، للتجهيزات المستقبلية. انظر: (الزمان، الطبيعة، الميتافيزيقا) في كتاب «تجربة الزمان»، تحرير: لنك، (شتراينارت، 1984)، ص 22. وما من شيء في هذه الحجة يتحدى التمييز بين الآثار من حيث هي غير قابلة للتغيير والحاضر من حيث هو قابل للتغيير. والاختلاف التكميسي بين الماضي والمستقبل هو فعلاً اختلاف ظاهرياتي بالمعنى الذي استعمله هوسرل وهيدغر. مع ذلك فإن القضية (الماضي واقعي، والمستقبل ممكّن) تقول أكثر من ذلك. فهي تقرن معاً التجربة العشيّة، التي يكتب فيها التمييز بين الماضي والمستقبل معنى، وفكرة سباق الأحداث، بما في ذلك فكرتنا الحالة السابقة والحالات اللاحقة. وبتقى المشكلة التي لها علاقة بansonجام لامعكروسيتين: أي علاقة الماضي/المستقبل على المستوى الظاهري، وعلاقة القبّل/البعد على مستوى الحالات الفيزيائية، التي تعدّ فيها الحالات السابقة أكثر عدم احتمال والحالات اللاحقة أكثر احتمالاً.

(63) سنعود باستفاضة إلى مشكلة التوقّت في إطار دراسة شبكة الروابط في المكان عن طريق الفكر التاريخي بين الزمان الكوني والزمان الظاهري.

(64) ربما كان هذا هو المعنى الذي يجب أن نعطيه للتغيير (وقائعه) المزعج عند هيدغر. وفي حين أنه يضفي نبرة غريبة على العالمية، وهو مصطلح وجودي، فإنه يتمسّك بالعالمية.

يفضل ظاهرة التلويث بين نسفين من الخطاب عن الزمان.

(65) إن اعتراض الدائرية الذي يمكن توجيهه بهمولة لمعكوسية جميع هذه التحليلات ليس أكثر تهديداً هنا مما كان عليه حين أدرت هذه الحجة ضد تحليلاتي الخاصة في القسم الأول من الجزء الأول، حين قدمت مرحلة المحاكاة³. والدائرة علامة صحبة في أي تحليل ظاهري. ففي كل حدث، يمكن نسبة هذا التشكيك بالدائرة للسمة المطببة الأساسية لسؤال الرمان.

المبحث الثاني

- (1) الزمان والردد، 1 : 70 - .71
- (2) الزمان والردد، 172 - .225
- (3) المصدر نفسه، 2 : 100 - .152
- (4) المصدر نفسه، 1 : 76 - .77
- (5) المصدر نفسه، 77 - .82

الفصل الرابع

(1) انظر ما سبق، ص 17.

(2) الطبيعة، 4، 12، 220 بـ 1 - .9222

(3) قد نصف التحليل التالي بأنه متعال بقدر ما يكون المخاطب فيه هو الجانب الكلي من مؤسسة التقويم. وهكذا يجب أن يميز دون رفض عن المقاربة التكوبية كما مارسها علم الاجتماع الفرنسي في بداية هذا القرن. إذ عمّلت مشكلة التقويم هناك في إطار الأصل الاجتماعي للأفكار الحاكمة، بما فيها فكرة الزمان. وينتشر الخطر في هذه المدرسة الفكرية في أنها تجعل من الشعور الجماعي لهذه الأفكار جبئياً شيئاً ما شبيهاً بفكرة النوس أو العقل عند أفلوطين. ويعتمد هذا الخطر عند دركهaim نفسه في كتابه (الأشكال الأولى للحياة الدينية)، حيث كان الأصل الاجتماعي والأصل الديني يميلان إلى التداخل والاختلاط. لكنه أقل حضوراً في عمل Morris Holtyax الذي أشرنا إليه من قبل (ص 257). لقد تم اختزال مشروع التكوين الكلي للمفاهيم إلى مجرد نسب متواضعة، فنسبت الذاكرة الجمعية إلى جماعة محددة، بدلاً من نسبتها إلى المجتمع بأسره. على أن مشكلات الأصل في بعض الأحوال طرحت طرحاً جيداً من خلال مشكلات البني. وتتميز اللحظات المختلفة، المناسبة في تصور الزمان، كما يعبر دركهaim: «لا يمكن فقط في إحياء ذكرى ما، سواء أكانت جزئية أو كلية، للحياة الماضية. بل إن هناك إطاراً مجدداً وغير شخصي يحيط ليس بوجودنا الفردي وحسب، بل بوجود الإنسانية برمتها. وهو أشبه بخطاطة غير محدودة تنشر فيها الديمونة كلها أيام المقل، ويمكن تحديد موضع الأحداث الممكنة جبئياً في علاقتها بدلالة ثانية ومحددة... ويكتفي هذا وحده لإعطائنا تلميحاً أن مثل ذلك الترتيب يجب أن يكون جماعياً» (الأشكال الأولية، ص 23). والتقويم هو الأداة المناسبة لهذه الذاكرة الجمعية: «يعبر التقويم عن إيقاع الفعاليات الجمعية، بينما تتمكن وظيفته في تأمين اندماجها في الوقت نفسه» (م.ن.). وهنا يتمثل ما يفهم به علم الاجتماع التكوباني في طريقة حاسمة لوصف الروابط المستعملة في التاريخ، الذي تحاول تحرير دلالته لا أصله. ويصح قول الشيء نفسه عن

التساؤلات حول تاريخ التقاويم التي ما زالت مستعملة حتى اليوم، من مثل تقويم جولييان غريغوريان (انظر: كوديرك: التقويم، باريس، 1961).

(4) يولي رينيه هوبير في مقالته: «دراسة مختصرة لتمثيل الزمان في الدين والسحر» في كتابه «قطوف من تاريخ الدين» (باريس، 1909)، أهمية كبيرة لفكرة المهرجان. وعلى هذا الأساس، يقترح فكرة «تاریخ حاسمة» ترتبط بضرورة إضفاء نسق على دورية المهرجانات. ولا يقل عن ذلك أهمية كون الفواصل بين هذه التاریخ العاشرة تتحدد بالتأثير البعدى للمهرجانات وتساوى مع بعضها من خلال عورتها، مع التحفظ أن وظيفة التقويم، بالنسبة للدين والسحر، لا تمثل في قياس الزمان، بقدر ما تمثل في إعطائه إيقاعاً، ولضمان التفريق بين أيام السعد وأيام النحس، وبين الأزمات الأثيرية والعصيبة.

(5) في نص مهم بعنوان: «الزمان والأسطورة» (مجلة أبحاث فلسفية، 5، 1935 - 36، 235 - 51، يؤكّد جورج ديموزيل تأكيداً قوياً على «اتساع» الزمان الأسطوري، مهما كانت الفروق بين الأسطورة والطقس. وحيث تكون الأسطورة سرداً للأحداث التي هي نفسها دورية، يضمن الطقس التطابق بين الدورية الطقسية والأسطورية. وحيث تربط الأسطورة أحاداناً فريدة، تنتشر فاعليّة هذه الأحداث التأسيسية على امتداد زمان أوسع من زمان الفعل المروي. هنا مرة أخرى، يضمن الطقس التتطابق بين هذا الامتداد الطويل للزمان والحدث التأسيسي الأسطوري عن طريق الاحتفال بذلكى ما أو محاكاة ما، إذا تعلق الأمر بأحداث ماضية، أو عن طريق التصور أو التهيئة، إذا تعلق الأمر بأحداث مستقبلية. وفي تأويلية للشعور التاريخي، فإن الاحتفال بذلكى ما، والتحقيق الفعلى، والتصور هي وظائف ثلاث تكمّن وراء تقطيع الماضي كتراث، والحاضر كأمر فعلى، والمستقبل كافق للتوقع وكرؤية قيامية. وحول هذه النقطة انظر ما سبّا في الفصل العاشر.

(6) إميل بفنست: «اللغة والتجربة الإنسانية»، ديوجين، العدد 51، (1956) : 3 - 13، وأعيد نشرها في كتابه (مشكلات في اللسانيات العامة)، باريس، غاليمار، 1974، 2: 67 - 78. وسائل إلى هذا المصدر الأخير.

(7) أستعير مفهوم الاستناد (*étayage*) هذا من جان غرانيه: خطاب العالم (باريس، سوي، 1977)، ص. 218.

(8) النص الأساسي هنا هو الفصل الرابع من كتاب شوتز: ظواهرية العالم الاجتماعي، ترجمة: جورج ولش وفرديك لينارت، مطبعة جامعة نورويسترن، 1967، ص. 139 - 214: «بنية العالم الاجتماعي: الواقع الاجتماعي كما يُجزّب مباشرةً، وعالم الأسلام، وعالم المعاصرین».

(9) تذكروا النقاش السابق للمشكلة في (الوجود والزمان)، الذي طرحته العبور من الرعائية الفاتية إلى التاريخية العامة. ومن الجدير بالذكر أنه في لحظة العبور من فكرة القدر الفردى إلى المصير الجماعي يلمع هيدغر تلميحاً وجيزاً إلى مفهوم «الجبل» الذي نواجهه في عمل دلتاي كما سأelin فيما بعد: «يمضي المصير القردي للأئمة مع وفي داخل «جبله» ليكون الأخرنة الأصلية الكاملة للأئمة» (الوجود والزمان، ص. 436). ويقر هيدغر في العاشرة بالإحالات إلى دلتاي.

(10) إيمانويل كانط: مشروع السلام الدائم ومقالات أخرى، ترجمة: تيد هنفري، إنديانا بولس، 1983، ص. 29 - 40.

(11) انظر نقاشي لهذه المقالة المهمة في الصفحات التالية.

(12) يناقش دلتاي هذه المشكلة في دراسة مكرسة لتأريخ الأخلاق والعلوم السياسية،

صدرت عام (1875)، وأعيد نشرها في الأعمال الكاملة لدلتاي (لابيزغ، 1924: 5: 31 - 73). وترتبط سوى صفحات قليلة من هذه المقالة ارتباطاً مباشراً بموضوعتنا هنا. وبين المفاهيم المساعدة لهذا التاريخ، يهتم دلتاي اهتماماً خاصاً ب تلك المفاهيم التي تشكل «مجالات مساق العركات الفكرية» (المصدر نفسه، ص36). وأحد هذه المفاهيم هو مفهوم الجيل. ويستفيد دلتاي منه أيضاً في سيرة شلير ماخر دون تقديم تبرير نظري له أو رؤية المصابع التي ينطوي عليها. أما مقالة منهايم فأعمقت تحليلها: كارل منهايم: «مشكلة الأجيال» في مقالات في علم اجتماع المعرفة (لندن، 1952) ص276 - 322. كما يعطي فيها مصادر أخرى للمناقشة التي جرت عام 1927، حين نشرت هذه المقالة للمرة الأولى.

(13) لقد لاحظ مفكرونا قلة عدد الأفراد الذين يتسمون إلى فئة عمرية واحدة ويكونون معاصرين لبعضهم، كما لاحظوا كيف أن أفراداً من أعمار مختلفة يشترون بمثل فكرة في لحظة تاريخية معينة. ويجد منهايم في عمل مؤرخ الفن بنت فكرة لانعاصرية المتعاصرين (في مقالته «مشكلة الأجيال»، ص285). وقربتها من مفهوم هيدغر عن المعتبر ليست بخافية. ويستشهد منهايم بنس هيدغر من «الوجود والزمان» الذي ناقشه سابقاً في الفصل الثالث.

(14) حول الجوانب البيولوجية والنفسية والثقافية والروحية لفكرة النمو وال الكبر ما زال كتاب ميشيل فيليرت: مقاييس الأعمار (*L'Echelle des ages*) (باريس، 1968) العمل النموذجي.

(15) لا يجعل دلتاي من فكرة الاستمرارية هذه، التي تتيح له المقاطعات والتراتجعات، والتتجددات اللاحقة، والانتقالات من ثقافة إلى أخرى فكراً صارمة جداً. والشيء الجوهرى أن الارتباط بين القديم والجديد لا يعاني من انقطاع تام. وسألناول فيما بعد (الفصل التاسع) مرة أخرى مناقشة مشكلة الاستمرارية في التاريخ.

(16) يتمثل مرجعه في التأمل الخامس من كتاب هوسرل «تأملات ديكارتية» حيث يحاول هوسرل أن يعطي لمعرفتنا بشخص آخر نصايا حسياً يجعلها ترقى إلى المستوى نفسه الذي يجري فيه التأمل الثاني، عن طريق تمثيل بالعملانية لظاهرة الإزدواج. لكن شوتز، خلافاً لهوسرل، يعد مشروع تشكيل تعبيرتنا بالأخر في إطار ويدها من الشعور الذاتي أمراً عديم الفعّل ولا جدوى منه، بل ضاراً. وتجربة وجود الشخص الآخر، في رأي شوتز، معطن لا يقل بدانة وأصالة عن تجربة وجود الذات، وينبني أن تضاف لها مباشرةً. لكن هذه المعاشرة لا تتطابق تماماً مع العملية المعرفية كما في الإيمان العلمي. ونحن نؤمن بوجود ذلك الشخص لأننا نمارس تأثيرنا عليه ومعه، ولأننا نتأثر بأفعال ذلك الشخص. بهذا المعنى، يبعد شوتز اكتشاف بصيرة كائط العظيمة في كتابه «فقد العقل العلمي»: القائلة إننا لا نعرف الشخص الآخر، لكننا نتعامل معه أو معها، كشخص أو شيء. ويتم الإقرار بوجود الآخر ضمناً بكوننا نتجه بذواتنا نحو ذلك الشخص بطريقة أو أخرى.

(17) عند غير أيضاً يشكل «التجه نحو الآخر» بنية العمل الاجتماعي (انظر الاقتصاد والمجتمع، تحرير: غونتر روث وكلوس فتش، ترجمة: فيشوف، مطبعة جامعة كاليفورنيا، 1978). فنحن عملياً نؤثر ونتأثر بالشخص الآخر.

(18) الأخلاق، القسم الثاني، في: الأعمال الأساسية ليندتو اسيبيوزا، ترجمة: إيلوز (نيويورك، 1955)، 2: 82.

(19) لا يصح أن تقول إن الخيال لا يلعب دوراً في هذه العلاقات التي يعتبرها شوتز

مباشرةً، وتطلب دوافع أصلًا، إذا ما أريد لها أن تكون واضحةً، نوعاً من إعادة التفعيل الخيالية. وكذلك الحال مع شربكي، على سبيل المثال، حين أوجه إليك سؤالاً، فإنَّا نتخيل في زمن المستقبل النام كيف ستكون قد أجبت عنه. وبهذا المعنى تكون حنن العلاقة الاجتماعية التي يزعم أنها مباشرةً ملأى بالوسائل الرمزية أصلًا. ويتناول الزمان بين تياري شعور عن طريق المقابلة بين الدوافع المتعلقة في أحدهما والدowافع التفسيرية في الآخر.

(20) على العكس تماماً، فكل تجربة عن المعاصرين هي تجربة تبؤية بطبعتها. فهي تكون من خلال أحكام تأويلية تتضمن معرفتي الكاملة بالعالم الاجتماعي، وإن نكن بدرجات مختلفة من الوضوح «المصدر نفسه، ص 183». من الجدير بالانتباه بشكل خاص أن شوتز ينسب ظاهرة «التعرف» إلى هذا المستوى المجرد، بمعنى مختلف عن المعنى الذي أعطاه لها هيغل، من حيث هو «مركب من تأويلاتي الخاصة لتجاريته» (ص 184). في حين أن تعبيره هو «مركب تعرف» (المصدر نفسه).

(21) إنني أتابع التمييز الواسع في تحليل شوتز بين نوجه - التحن وتوجه - الهم، بين نوع مباشر من التوجه وشكل مجهول قائم على التنبطات. ويرجع شوتز عناية كبرى لاستبيان هذه النضاد بدراسة دقيقة (يتلقى فيها بحق) للدرجات المجهولة في عالم المعاصرين. والنتيجة هي سلسلة من المجازات التي تضمن مواصلة السير نحو المجهولة النامة. على سبيل المثال، بعض الأشكال الجمعية - مجلس حكم، دولة، أمم، شعب، طبقة - ما زالت قريبة جداً مما بحيث نعرو لها الأفعال المسؤولة من خلال المماثلة. بينما تتفق الأهداف الاصطناعية (مثل المكتبات) فريدة من قطب المجهولة.

(22) من الغريب أن شوتز لا يكاد يقول شيئاً عن عالم الأخلاق. ولا شك أن ذلك عائد إلى أنه يعتبر الظاهرة الاجتماعية شيئاً قد نشَّكل من قبل. وللهذا السبب لا تتدخل إلا بالزمان وصولاً إلى الآن الحاضر. ولكنه يعود أيضاً إلى أنه يؤكد تأكيداً كبيراً على الجانب المكتمل المحدد أصلًا من الماضي. (وهذا شيءٌ موضع جدال وغير مبنيٍ عليه، ما دام معنى الماضي بالنسبة لنا يعاد تأويله باستمرار). وللهذا السبب فإنَّ المستقبل عند شوتز يجب أن يكون غير محدد تماماً وغير قابل للتتحديد أيضاً (المصدر نفسه، ص 214). (وهكذا يكون المستقبل أيضاً غير مبنيٍ عليه، ما دام يرتبط عبر توقعاتنا، ومخاوفتنا، وأمالنا، وتباؤنا، وخططنا في الأقل ارتباطاً جزئياً بأفعالنا). ويمكن القبول بأن عالم الأسلاف غير تاريفي من حيث التعريف، وأن كونه يبقى متحرراً تحرراً مطلقاً موضع خلاف ضمناً. وسأركز لاحقاً على تأملات رينهارت كوسيلك عن أفق التوقع لتزوير مفهوم أكثر توازناً وأكثر اكتمالاً عن عالم المعاصرين والأسلاف والأخلاق. ونتمكن معاً شوتز الكبرى في كونه رأى، على أساس ظاهراتي لتفاعل الذوات ما زالت هوس ولية الطبيع، الدور الانتقالي الذي تزديه السمة المغفلة بين الزمان الخاص والزمان العام.

(23) نقد شهادة الشهود الأحياء مهمة أكثر صعوبة، بسبب الاختلاط الذي لا فكاك منه بشبه - الحاضر، الذي يتم تذكره كما عيش فعلاً وجرّب في لحظة الحدث، من مجرد ترميم قائم على أساس الوثائق، ومن دون اعتبار التشويهات الناتجة عن انتقاء قائم على المصلحة، أو تغافل الذاكرة.

(24) «ما دامت معرفتي بعالم الأسلاف تصلني من خلال الإشارات، فإنَّ ما تدل عليه هذه الإشارات هو شيءٌ مغفل ومنفصل عن أي تيار شعوري» (المصدر السابق، ص 209).

(25) فلتذكر نقاشنا لراية بروديل: «عالم البحر المتوسط في عهد فيليب الثاني»، ترجمة: سبان رينولدز (نيويورك، 1972)، في الجزء الأول من هذا الكتاب. ولقد قلنا هناك إن البحر المتوسط نفسه هو البطل الحقيقي لهذه الملهمة، التي تنتهي حين يغير صدام القوى العظمى المسار. من يقتضي نجاته في هذا العمل؟ الجواب تحصيل حاصل: ما من أحد يموت سوى القاتل. لقد رأينا هؤلاء القاتل يعبرون الجبال والوديان والسهول، برفقة البدو والرعاة. وأينما يجتازون السهول السالية، وهم يغدون «الحيوات الخطيرة» (المصدر نفسه، ص 139)، على جزر معاوية، يكذبون فوق ممالك بيرية وبحرية. ولقد قلت إنني لم أشعر بالآلام التي يعانيها الناس كما شعرت بها في القسم الأول من الكتاب المعنون: «دور البيئة»، إذ يشرف الناس هناك على حافة الحياة والموت. فهل كان بروديل سيدعو القسم الثاني من كتابه باسم «المصائر الجمعية والانجاهات العامة» لو لم يكن العنف وال الحرب والاضطهاد تعيل القارئ بلا توقف رجوعاً من المصائر الجمعية التي تصنع التاريخ الأرضي إلى المصير الفردي للكائنات الإنسانية، التي يعاني كل منها ويموت كل منها؟ وقوام الشهداء، أولئك الشهود، من المغاربة واليهود، تجعل الرابطة بين المصير الجماعي والقدر الفردي رابطة لا انفصام لها. وهذا هو السبب في أن بروديل، وهو يتأمل في معنى عمله، يسأل ما إذا كان بتصغيره دور الأحداث والأفراد قد أنكر أهمية الحرية الإنسانية (ص 1243)، وقد نسأل بدلاً من ذلك، إن لم يكن الموت الذي يسيء التاريخ تناوله هو ذكراناً للموتى. وليس له من خيار غير ذلك، ما دام الموت يشير إلى الرابطة السفلية من ذلك التاريخ التفصيلي الذي تسعى إعادة البناء التاريخي بكل إلى الانفصام عنه. مع ذلك فإن همة الموت هي التي تبعد بروديل من إقامة «بنيوته» على مقاربة تتسبب تحت الاسم نفسه في الوقت الحاضر ببعض الخلط في العلوم الإنسانية الأخرى، وما يبيح له الخلاص إلى القول: «إنه لا ينحو نحو التجريد الرياضي للعلاقات المعتبر عنها بوصفها وظائف، بل بدلاً من ذلك نحو مصادر الحياة نفسها في أكثر تعايرها ملموسة و يومية واستعصاماً واستقلالاً» (ص 1244).

(26) انظر: Francois Wahl, "Les ancêtres, ça ne se représente pas," in L'Interdit de la représentation (Paris: Seuil, 1984), pp. 31-62.

(27) مشروع السلام الدائم ومقالات أخرى، ص 30، والتأكيد لي.

(28) الموسوعة العالمية، (باريس، 1968)، 2: 231.

(29) الموسوعة البريطانية (شيكاغو، 1971)، 2: 326.

(30) ستيفان تولمان: استعمالات الحجة (مطبعة جامعة كامبرج، 1958) ص 94 - 145.

(31) حول تشكيل الأرشيف، انظر: شبليزغ: الأرشيف الحديث: العبادي والتقييات (مطبعة جامعة شيكاغو، 1975)، وإدارة الأرشيف (مطبعة جامعة كولومبيا، 1965).

(32) انظر: "Documento/Monumento," Enciclopedia Einaudi (Turin: Einaudi),

5:38-47.

(33) مثل هذه الفجوة تقترحها خاتمة مقالة لوغوف: «إن الوثيقة التي تعتقد إلى ما وراء النصوص التقليدية - التي هي نفسها متتحولة بقدر ما يمكن الكشف التاريخ التكميمي عن كونه ممكناً وذا صلة - إلى المعلومات لا بد أن تعامل بوصفها وثيقة/وثيقة/نصباً. وعندما تلح الضرورة على توسيع مذهب جديد قابل لتحويل هذه الوثائق/النصب من مستوى الذاكرة إلى مستوى العلم التاريخي» (ص 47). أما الافتراض الضمني هنا فهو التقييس كما قدمه ميشال فوكو في كتابه «حفريات

المعرفة»، ترجمة: سمث، نيويورك، 1972، بين استمرارية الذاكرة وانقطاع التاريخ التوثيقي الجديد. «ليست الوثيقة بالوسيلة المحظوظة لتاريخ هو في الأساس والجواهر ذاكرة، التاريخ طريقة من الطرق التي ينظم بها مجتمع من المجتمعات نفسه وينقلها بكتلة من الوثائق التي يرتبط بها ارتباطاً وثيقاً» (ص. 6)، وقد استشهد به لوغوف، ص. 45). مع ذلك، يقبل لوغوف بهذا التضاد بين الذاكرة، التي يفترض أن تكون استمرارية، والتاريخ الذي صار انقطاعاً، ولا يبدو أنه يستبعد إمكانية أن يسهم انقطاع التاريخ، بصرف النظر عن خلاصه من الذاكرة، في إغانتها بانتقادها. «تعميل الثورة التوثيقية إلى يلورة وحدة معلومات جديدة. ويدلاً من أن تنقضي إلى العدث والتاريخ الخطى، وإلى الذاكرة المتواصلة، يعبر الموقف الأثير إلى المعنى، الذي ينفضي إلى السلسلة والى تاريخ انقطاعي. تعيد الذاكرة الجمعية تقييم نفسها، فتنظم نفسها في إرت ثقافي. وتختزن الوثيقة الجديدة في أصول المعلومات، ويعتنى بها عن طريق مثل هذه البني. هنا يكون قد ظهر حقل دراسي جديد، حقل ما زال يدرج في خطواته الأولى، وهو يتبعي أن يجب بالفاظ معاصرة عن مطاليب الحسابات، كما يرد على الانتقادات التي تزداد باستمرار لتأثيرها في ذاكرتنا الجمعية» (ص. 42). ستناقش فيما بعد التضاد الذي يجريه فوكو بين استمرارية الذاكرة وانقطاع تاريخ الأنكار، في سياق تحليل مكرر لفكرة التراث، بسبب الموضع الذي تحنته فكرة انقطاع هناك (انظر: الفصل العاشر).

(34) يقع كتاب مارك بلوخ: صنعة المؤرخ، ترجمة: بنجام (نيويورك، 1953)، بعدد من المصطلحات المتراوحة مع بعضها، مثل: الشهادة، البقايا، الشواهد، المخلفات، وأخيراً: الآثار (أو كما في الترجمة الإنجليزية للكتاب: المسالك). «ما الذي تعنيه فعلًا بالوثيقة، إن لم تكن مسلكاً أو علامة يمكن أن تدركها العواس، وقد خلفتها ورامها ظاهرة لا يمكن الوصول إليها في ذاتها؟» (ص. 55). كل شيء تم قوله هنا. ولكنه يظل لغزاً عصياً.

(35) إميل ليتريه: معجم اللغة الفرنسية، (باريس، 1965)، 7: 1164 - 65.

(36) ج. أوستن: كيفية صنع الأشياء بالكلمات، تحرير: أرمسنون (مطبعة جامعة أوكتافور، 1965).

(37) انظر المصدر السابق، الفصل 3، الملاحظة .34.

(38) الوجود والزمان، ص. 432.

(39) تذكروا النص الذي استشهدنا به سابقاً: «نحن نجادل بأن ما هو تاريجي في الدرجة الأولى هو الآنية (الذazine). وهذا يعني أن ما هو تاريجي في الدرجة الثانية هو ما نواجهه في داخل - العالم، ولا يتمثل فقط في الزاد والمعدات الجاهزة - للـ - يد، بالمعنى الواسع للكلمة، بل أيضاً في الطبيعة المحيطة بوصفها تربة التاريخ نفسها»، (المصدر السابق، ص. 433).

(40) يهم ما يتبعى من الفقرة المذكورة مباشرة مقتربى عن الأثير بوصفه مقوله واحدة عن الزمان التاريخي: « فهو يتبعى إلى تتط من وجود الآية المعتدل، وإلى ذلك الفهم للوجود الذي غالباً ما يعطى تقريراً. وهكذا فإن التاريخ يكاد في الجزء الأكبر منه يصير مفهوماً على نحو عام يوصفه حدوثاً في الزمان» (المصدر السابق، التأكيد له).

(41) تحمل الصعوبة في ثبيت استعمال مصطلح (faktisch) في (الوجود والزمان) دليلاً على هذه الواقعية.

(42) إيمانويل لينيناس: «الأثر»، في «إنسانية الإنسان الآخر، مونتيليه، 1972»، ص. 57 - 63.

(43) كما كانت الحال في كل عمل من الأعمال الثلاثة التي تأملناها عند نهاية القسم الثالث في الجزء الثاني: السيدة دالاواي، والجبل السري، والبحث عن الزمن الضائع.

الفصل الخامس

(1) مع بعض الاستثناءات الفليلة، تشير التحليلات التالية، دون افتعال صريح، إلى النصوص الأدبية التي حللناها في نهاية القسم الثالث من الجزء الثاني والنظريات الظاهراتية التي ناقشناها في بداية القسم الرابع من هذا الجزء.

(2) يعني منهج التلازم أننا يجب أن تكون متبعين حسراً للاكتشافات التي قدمها القصص بذاته، وإلى الدروس الفلسفية المستفادة منها،قياساً بجميع المحاولات، التي مهما كانت درجة مشروعيتها في إطارها الخاص، لاستكشاف تأثير فلسفى في أصل العمل الأدبي موضوع الاعتبار. ولقد عبرت في مناسبات عدة عن الأسباب التي دعتنى لاختاذ هذا الموقف. انظر: الزمان والسرد، ج 2، ص 190.

(3) تستدعي مقارنة هذا الحل بالحل الذي يفهم به التاريخ في النbatisات الزمان أن نتأمل في هذه الالتباسات بترتيب معاكس لتلك الترتيب الذي واجهناه في النbatisة الزمان. ونحو بهذه الطريقة ننتقل من الالتباسات التي تبكرها الظاهراتية إلى الالتباسات التي تكتشفها. والحسنات التعليمية للأستراتيجيا التي تبينناها هنا ليست بالأمر الهين. في محل الأول، نحن نمضي قدماً نحو المبدأ الكامن وراء التفاوت بين القصص والتاريخ. ثانياً، نتحاشى فتح حصر القصص بإخراج الشعور الداخلي بالزمان، وكان وظيفة القصص، فيما يتعلق بالخصوصية بالمتغيرات المتضارعة عن الزمان، كانت محصورة بترابع بسيط خارج حقل الصراع. ولكن الأمر، على العكس من ذلك، فللسرد أن يقوم باستكشاف هذه الخاصية نفسها بطريقه الخاصة، بافتراض تنويعات محددة عليها. وأخيراً، فإن معالجة القصص لهذه الالتباسات المكونة للزمان الظاهراتي تكتسب مزيداً من الوضوح نتيجة لوضعها على خلفية المواجهة، في قلب القصص، بين الزمان الظاهراتي والزمان الكوني. وهكذا سيسقط أمانتنا كاملة نطاق الأوجه اللاخطية للزمان.

(4) انظر: هوسرل: أفكار، الفقرة 111.

(5) الزمان والسرد، ج 1، ص 87.

(6) انظر: فيرنان: الأسطورة والفكر لدى الأغريق، (الندن: روتليج وكيفان بول، 1983)، ص 88 - 91. وفي هذه المرحلة من تشكيمات الزمان، يبدأ القصص بتجدد علاقاته بالأسطورة.

(7) حول هذه التعبيرات الشعاراتية لدى بروست، انظر: هائز - روبرت باوس: الزمان والذكرى في البحث عن الزمن الضائع لدى مارسيل بروست (*Zeit und Erinnerung in Marcel Prousts A la recherche du temps perdu*) 1955.

(8) عن هذا التعبير المستعار من دلاني: (نلامح الحياة) انظر ما سبق ص 111. وساعد في ما يأتي من هذا العمل إلى المشكلة نفسها تحت عنوان جديد، هو: الهوية السردية. وستخرج هذه الفكرة وحدها التاريخ والقصص تحت درع ظاهراتية الزمن.

الفصل السادس

(1) كارل هبوسي: أزمة التزعة التاريخية (تونبن، 1932)، ص 48.

(2) «المفاهيم التاريخية مفاهيم (Vertreungen) يقصد منها أن تدلّ على ما كان موجوداً ذات مرة بطريقة أكثر تعقيداً من ذي قبل منفتحة على الوصف الذي لا يستنفذ» (م.ن.). وخلافاً لثيودور لستن (المواجه) (Gegenüber) يفرض اتجاهها تصحيحاً على البحث التاريخي، مزيلاً إياه من الاعتبارية التي يبدو أنها تؤثر في عمل الانتقاء والتنظيم الذي يؤده المؤرخ. ولا فكير يستطيع عمل مؤرخ أن يصحح عمل مؤرخ آخر ويزعم أنه أكثر فرباً منه مما حصل؟ وقد النقط هوسي أيضاً رؤية تلك المسماة التي يتميز بها التمثيل (المواجه) (Gegenüber) والتي تجعل من البابا عن لغزاً في المعرفة التاريخية، وهي تحديداً بمتابة ترولتش، الغنى الفانوس في التمثيل (Gegenüber)، الذي يجعله بمثيل نحو جهة ما لا معنى له، بالإضافة إلى البني المتعددة المعاني للماضي، التي تجذبه نحو المقولية. ويبجز العبرة، يتألف الماضي من «كثرة من الاستشهادات الممكنة للتصور التاريخي» (ص.49).

(3) يوجد مصطلح (represetance) أي التمثيل لدى فرانسا فال، (نحر): ما هي البنية؟ باريس، 1968، ص.11.

(4) من هذه الناحية، يشكل كتاب بلوخ (صنعة المؤرخ) مصدراً كائفاً. فهو يعي وعياناً مشكلة الآخر، التي تظهر عنده بتأثير فكرة الوبيقة: «ما الذي يعني حقاً بالوبيقة، إن لم نكن أثراً، أي علامة يمكن أن تدركها الحواس، خلفتها وراءها ظاهرة لا يمكن الوصول لها في ذاتها؟» (ص.55). وسرعان ما تتحول هذه الإشارة الملغزة إلى فكرة ملاحظة غير مباشرة مألولة في العلوم التجريبية، مثلما يعتمد الفيزيائي، على سبيل المثال، أو الجغرافي على ملاحظات يجمعها الآخرون. بالطبع لا يستطيع المؤرخ، خلافاً للفيزيائي، أن يستنزف مظهر الآخر. غير أن نقيمة الملاحظة التاريخية هذه يتم التعويض عنها بطرقين: إذ يستطيع المؤرخ أن يضاعف عدد تقارير الشهود ويواجه بينهم. وبهذا المعنى يتحدث بلوخ عن بنية تلشم من «مصادر من أنواع مختلفة» (ص.67). وفوق كل شيء، فهو يؤكد على تلك الوثائق التي تتمثل «شهوداً بالرغم منهم» (ص.61)، أي تلك الوثائق التي لم يرد منها أن تخبر أو تعلم معاصريها ولا مؤرخي المستقبل. برغم ذلك، فإن هذا الاهتمام، بالنسبة للباحث الفلسفى في الأهمية الأنطولوجية للفكرة الآخر، بالإشارة إلى الكيفية التي تنتهي بها المعرفة من خلال الآخر إلى عالم الملاحظة تميل إلى إخفاء الصفة الالغازية للفكرة، أثر الماضي. وتعمل الشهادات الموثقة عمل ملاحظات شهود العيان. فنحن نرى الأشياء، يعني شخص آخر. وهذا يخلق وهم التماضر الذي يتبع لنا المساواة بين المعرفة من خلال الآثار والمعرفة بالمشاهدة غير المباشرة. مع ذلك، لم يفهم الرابطة بين التاريخ والزمان أحد كما فهمها مارك بلوخ حين يعرف التاريخ بأنه علم «الناس في الزمان» (ص.27).

(5) كولنفورد: فكرة التاريخ (مطبعة جامعة أوكسفورد، 1956)، عمل ظهر بعد وفاة مؤلفه، وقد نشر أولاً بتحرير توكتس عام 1946، اعتماداً على سلسلة محاضرات كتبها كولنفورد عام 1936 عندما كان أستاذاً للفلسفة الميتافيزيقية في أوكسفورد، ثم راجعها عام 1940. وقد جمع إليها المحرر في القسم الخامس «ملحاماً» بضم أكثر الأجزاء نسبة في العمل الذي أنهاه كولنفورد (ص.205 - 324).

(6) في الخطة التي تبناها محرر كتاب «فكرة التاريخ»، يلي المقطع الخاص «التاريخ بوصفه تعبيراً لنarrative past» صرامة المقطع الخاص «الخيال التاريخي» (ص. 231 - 249) الذي كان المحاضرة الافتتاحية التي ألقاها كولنفورد في أوكسفورد، والمقطع الخاص «البنية التاريخية» حيث

تم مقابله مفهوم التاريخ الإنساني بمفهوم الطبيعة الإنسانية، وحيث يتم الاهتمام بمفهوم التفعيل مباشرةً دون المرور بتأمل الخيال. ويكون نتئ هذا الترتيب ذا معنى، إذا كان التفعيل، دون تشكيل الإجراء المنهجي المعزز للتاريخ، يجد غایته ومكانته في المعرفة. وبقية التأكيد على الطبيعة الفلسفية للتفعيل أكثر من الطبيعة الاستمولوجية، سائِع النتالي: البنية التوثيقية، الخيال التاريخي، التاريخ بوصفه تفعيلاً لتجربة الماضي.

(7) لا يمكن السؤال، بالنسبة لكونغفورد، في معرفة الكففة التي يجب بها تميز التاريخ عن العلوم الطبيعية، بقدر ما يمكن في إمكان وجود معرفة أخرى للإنسان غير المعرفة التاريخية. وهو يقدم إجابة سلبية بوضوح عن هذا السؤال، لسبب بسيط جداً: وهو أن مفهوم التاريخ الإنساني يأتي ليحل محل المكان الذي خصص لوك وهموم لمفهوم الطبيعة البشرية: «تكتنط الطريقة المثلثة للعقل الباحث في اتباع مناهج التاريخ» (ص 209). «التاريخ هو ما تريده علوم الطبيعة الإنسانية أن يوجد» (م.ن.). «ينحل علم العقول الإنسانية في التاريخ» (ص 220). وسيجي كونغفورد «تأويل البنية» ما أسميه هنا بالبرهان التوثيقى، وهو يقول بهذا الخصوص: «البنية هي الأسم الجمعى للأشياء التي تدعى إشارياً بالوثائق، والوثيقة شيء يوجد هنا والآن، من النوع الذي يستطيع المؤرخ، من خلال التفكير فيها، أن يحصل على إجابات عن الأسئلة التي يسألها بخصوص أحداث الماضي» (ص 10).

(8) الطابع السيمياني لهذه المشكلة واضح، برغم أن كونغفورد لا يستخدم هذه المفردة. فالتأثيرات الخارجية ليست ما يتأملها المؤرخون، بل ما ينتظرون من خلالها لمزيدوا الفكر الذي يمكن فيها (ص 214). وهذه العلاقة بين الخارج والداخل تتجاوز مع ما يسميه دلنجي بالتعبير.

(9) إلزابيث أسكوم: الفصد (أوكسفورد، 1957)، ص 72.

(10) «الفلسفة تأملية.. تفكير في الفكر» (فكرة التاريخ، ص 1). وعلى الصعيد التاريخي، فإن ما يمثله البرهان هو «الماضي الذي يتتألف من أحداث جزئية في المكان والزمان، لم تعد تحدث» (ص 5). أو ثانية: «أفعال الكائنات الإنسانية التي قامت بها في الماضي» (ص 9). ويمكن السؤال في «كيف يعرف المؤرخون؟ وكيف يحيطون بهما بالماضي؟» (ص 3). والتأكيد على جانب الماضي يعني أن السؤال لا يعني به إلا أناس ينتزبون بصفتين: الأولى يجب أن يكونوا مؤرخين لهم خبرة بهمّتهم، والثانية يجب أن يكونوا فلاسفة مؤهلين للتأمل في مثل هذه التجربة.

(11) «كل تفكير هو تفكير نقدي، ولذلك فالتفكير الذي يعيد تفعيل أنكار الماضي يتقدماً، وهو يعيد تفعيلها» (ص 216). وإذا كان السبب حقاً من داخل الحدث، فإن جهداً طويلاً من التأمل وحده يتبع لنا أن تخيل أنفسنا في هذا الوضع، أي أن تفكير في داخل أنفسنا ما عسى فكر به فاعل فكر الماضي باعتباره مناسباً للقيام به.

(12) تضع العلاقة بين البنية التاريخية والخيال التاريخي البحث التاريخي بأسره في إطار منطق الأسئلة والأجوبة. وقد قدم كونغفورد هذا المنطق في كتابه «سيرة ذاتية» (طبعة جامعة أوكسفورد، 1939). ويعطيه غادamer بالإجلال لكونه محاولة لجعل هذا المنطق مساوياً للمنهج الجدللي عند أفلاطون، بعد إخفاق محاولة هيغل. وكونغفورد، من هذه الناحية، مجرد بشير: «فالسؤال والبنية في التاريخ أمران متلازمان. وكل شيء هو بينة تمكنت من الإجابة عن سؤالك - السؤال الذي نسأله الآن» (فكرة التاريخ، ص 281).

(13) يستطيع كونغفورد حتى اللجوء إلى قول كانته عن الخيال إنه «ملكة عمياء ولكنها لا

يستغنى عنها حيث «تقوم بالعمل الكامل للبناء التاريخي» (ص 241). فللحجالي التاريخي وحده «مهمته الخاصة بتأثيل الماضي» (242). هكذا تكون على الجهة الأخرى المقابلة للفكرة شهادة شهود العيان التي تنقلها مصادر موثوقة بها. «ولذلك فنحن نفتقر إلى المعطيات» (ص 249). وتبرر المقالة المتأصلة في هذه الأطروحة عن خيال قبلي في السطور الخاتمية من المقطع المكرس له: «يجب أن نعتبر خيال المؤرخ صورة من صور الفكر المستقل بذاته، والمحدث لذاته، والمسوّع لذاته» (ص 249). بل يجب أن نمضي أبعد من ذلك إلى شبه - المماهاة بين عمل المؤرخ وعمل الروائي لإنصاف مفهوم التفعيل: «فكُلُّ من الرواية والتاريخ يفسر ذاته، ويتوسيع ذاته، وهو نتاج فعالية مستقلة تتوثر ذاتها، إذ تمثل هذه الفعالية في كلتا الحالتين في خيال قبلي» (ص 246).

(14) من هذه الناحية، يمكن افتراح ريكار مارتن في كتابه «التفسير التاريخي»: التفعيل والاستنتاج العلمي (مطبعة جامعة كورنيل، 1977) للتقرير بين التفعيل والاستنتاج العلمي، أهم محاولة مفيدة أعرفها لربط كولنفورد بفلسفة التاريخ عند دانتو وولش وقبل ذلك عند فرون رايت. إذ يجب التفكير معاً وفي وقت واحد بالخيال والاستنتاج العلمي والتفعيل.

(15) إن الدستور الرومانى، أو تعديلاته التي أدخلتها أوغسطس، حين يعاد التفكير فيه، يمثل موضوعاً لا يقل أبدية عن أبدية المثلث عند هوابنيد: «فالخصوصية التي تجعل منه تاريخياً ليست حدوثه في الزمان، بل حقيقة صبرورته معروفاً لنا من خلال إعادة تفكيرنا بالفكر نفسه الذي خلق الوضع الذي نبحث فيه الآن، وبالتالي القدرة على فهم هذا الوضع» (فكرة التاريخ، ص 218).

(16) وهكذا فالعملية التاريخية هي العملية التي يخلق بها الإنسان لنفسه هذا النوع أو ذلك من الطبيعة البشرية بإعادة خلق الماضي الذي هو وريثه في فكره الخاص» (ص 226). «ويجب أن يعيد المؤرخ تقبل الماضي في عقله الخاص» (ص 282). وهكذا تميل فكرة التفعيل إلى أن تحل تماماً محل الشهادة، التي تكنم قوتها في حفظ آخرية الشهادة وأخرية ما تتحققه هذه الشهادة.

(17) يستخدم كتاب «فكرة التاريخ» تعبيرات متکافئة متعددة: «موضوع التاريخ» ليس بالفعل الفردي كما حدث، بل هو «الفعل التفكري نفسه في بقائه وحياته في مختلف الأزمنة ولدى مختلف الأشخاص» (ص 303). ويعني هذا التعرف على «فعالية الذات بوصفها فعالية فريدة تدور عبر تعدد أعمالها» (ص 306). وهذا الموضوع «يجب أن يكون من النوع الذي يستطيع إحياء نفسه في ذهن المؤرخ، ويجب أن يكون ذهن المؤرخ موطن لهذا الإحياء» (ص 304). إذا فالمعرفية التاريخية لها تفكيرها كموضوع خاص بها، لا الأشياء التي تم التفكير بها، بل فعل التفكير نفسه» (ص 305).

(18) يكتسب الاهتمام بالثنائي صبغة قوية جداً لدى المؤرخين الفرنسيين. فيوصي فرانسوا فوريه في بداية كتابه «تأويل الثورة الفرنسية»، ترجمة: فورستر، مطبعة جامعة كامبرج، 1981، بأن الفضول العقلي يجب أن يقلع عن التمجيد والتبيخ. وإذا استعملنا العنوان الفرنسي لأحد كتب جاك لوکوف (وهو المترجم إلى الأنجلوأمريكي بمعنوان: «الزمان والعمل والثقافة في القرون الوسطى»، مطبعة جامعة شيكاغو، 1980)، فإن هناك «عصوراً وسطى أخرى» (Un autre Moyen Age) غير المصور الوسطي التي نعرفها. يقول بول فين في كتابه (اختراع الاختلافات: باريس، 1976): «لقد وجد الرومان على نحو دخيل واعتباري تماماً كما وجد البيزنطيون، مثلاً، أو ماساكوارا، لا أقل ولا أكثر، لذلك يصبح من المستحيل أن نعدهم نوعاً من النموذج الرائد» (ص 8).

(19) كان هذا النموذج من الإغراء بحيث إنه صار مصدر إيحاء لريمون آرون وهنري مارو.

والجزء الأول من المبحث الثاني من كتاب آرون «مدخل إلى فلسفة التاريخ»، ترجمة: جورج إرون، (بوسطن، 1960)، المععنون: «من الفرد إلى التاريخ»، ينطلق من المعرفة الذاتية إلى معرفة الآخرين، ومن هناك إلى المعرفة التاريخية. صحيح أنه تميل حجت في تفاصيلها إلى الكف عن المتابعة الظاهرة للتقدم وفق هذه الخطة، ولكن لكون توافق الذات مع ذاتها أمرًا مستحيلاً، يشكل الآخر وسيطًا حقيقياً بيني وبين نفسي. ومعرفتنا بالآخرين، بدورها، لا تضيف أبداً انصهاراً فاسداً، بل هي تتطلب دائماً وساطة العلامات، وبالتالي، فالمعرفه التاريخية، القائمة على أساس أعمال تبع من مثل هذه الضمانات، تكشف بأنها لا تقل أصلية عن معرفة الآخرين والمعرفة الذاتية. ومكناً فإن نموذج الإحياء، عند آرون، «ليس بشيء» يتغير الوصول إليه مثلاً هو ليس بغرير عن التاريخ» (ص. 77). وإذا كان فهم الآخرين، عند هنري مارو، من ناحية أخرى، يظل النموذج الأساسي للمعرفة التاريخية، فذلك لأسباب لها علاقة بإقراران الإيمانولوجيا بالأخلاق في المعرفة التاريخية. إذ يشترك فهم الآخرين اليوم وفهم أناس الماضي بالجدل (الأخلاقي في جوهره) عن المطابق والآخر. فمن ناحية، نحن نعرف في الأساس ما يشبهنا، ومن ناحية أخرى، يتطلب فهم الآخرين أن نمارس تعليقاً منهجهما لما تؤثره بغية فهم الآخر بوصفه شخصاً سوانا. وهذا الطابع التشكيكي في كتابة التاريخ الوضوعية هو الذي يمنعنا من التعرف على الهوية في رباط الصدقة الذي يجمع بيننا وبين الآخرين اليوم، وبيننا وبين الآخرين من الأزمات السابقة. فهذا الرباط أكثر جوهريّة من الفضول العلمي، الذي يبقى الآخر على مسافة منا في واقع الأمر.

(20) كثيراً ما تعرضت كلتا المقاربتين المشار إليهما في الملاحظة السابقة إلى الانتقاد من لدن الفلسفة التجليلية بسبب المفارقات المشابهة التي ترفع إلى مصاف فلسفة تجعل من المعرفة التجريبية، وبالتالي الملاحظة الحاضرة، المعيار النهائي للتحقق. فما تؤكدانه عن الآخرين شيء، لا يمكن التتحقق منه تجريبياً كما لا يمكن تفتيده. وهذا أيضاً تشتراكان، إلى حد ما، بالقدرة على تغيير الأماكن، ما دامت أعمال كائنات إنسانية مثلنا في الأساس هي التي يسعى التاريخ إلى أن يقرنها بال曩بي، وما دامت معرفة الآخرين تتطوّر، بل تتطوّر أكثر مما يتطوّر عليه فهم الذات، على الهوة نفسها بين التجربة المعيشية والاسترجاع. مع ذلك لا يعني هذا أن المشكلة واحدة في كلتا الحالتين.

(21) انظر: بول فين: «الصياغة المفهومية للتاريخ» في «عمل التاريخ»، تحرير: جاك لوغوف وبير نورا (باريس، غاليمار، 1974)، 1: 62 - 92. وقد سبق منهج فيبر عن الأنماط المثلية هذه الحرفة الفكرية. لكن كتابة التاريخ الفرنسية هي التي أكدت أكثر من سواها على الأمر المقترن باتخاذ مسافة في الصياغة المفهومية التاريخية. فإن نصوغ مفهومياً يعني الإفلات عن تبني وجهة النظر الخاصة بنا، عن نقص المعرفة والأوهام، وعن لغة أناس الماضي بأسرها. وهو يعني الذي يهم عن أنفسنا زمانياً. أن نصوغ مفهومياً يعني أن نتبين موقف الإثنولوجى بالفضول المجرد، بل حتى موقف عالم الحشرات.

(22) يقول فين إن الثابت يفسر تغيراته التاريخية على أساس تعقيده الداخلي. ويدعأ من هذا التعقيد، يفسر أيضاً اختفاء النهائى» (اختلاف الاختلافات، ص. 24). مكناً تكون الإمبريالية الرومانية، على سبيل المثال، تنوعاً من تنويعين كبيرين لثبات القوى السياسية في البحث عن الأمن. وبدلأ من البحث عن هذا الأمان من خلال تحقيق توازن مع القوى السياسية الأخرى، كما

كان الحال مع الثابت الإغريقي، بقيت الإمبراطورية الرومانية تبحث عنه من خلال غزو الأفني الإنساني بأسره «حتى حدودها، حتى البحر، أو حتى البرابرة، لكن تكون الوحيدة التي ستبقى في العالم حين يندحر كل شيء» (ص 17).

(23) «وهكذا تتبع لنا الصياغة المفهومية لثابت ما أن نفتر الأحداث. ومن خلال التلاعب بالمتغيرات، قد نحيي، على أساس الثابت، تعدد التعديلات التاريخية» (م.ن.، ص 18). بل بقوّة أكبر: «الثابت وحده هو ما يفرد» (ص 19).

(24) يمضي بول فين أبعد في القول: «إن الواقع التاريخي قد تكون مفردة دون وضعها في مكانها في سياق مكاني - زماني» (م.ن.، ص 48). بل يقول: «إن التاريخ لا يدرس الإنسانية في الزمان، بل يدرس المواد الإنسانية المنضوية تحت مقاوميم» (ص 50). وعلى حساب هذا الشمن، يمكن تعريف التاريخ بأنه «علم الاختلافات، والفرديات» (ص 52).

(25) انظر: « العملية التاريخية » في « فعل التاريخ »، ١: ٣ - ٤١.

(26) «تخيل أن التاريخ عملية يعني محاولة...فهمه بوصفه العلاقة بين مكان ما (مقر مجذدين، بيئة، حرفة..الخ) وبعضاً عمليات التحليل (فرع دراسي)» (ص 4).

(27) لن نفاجئ هذه الحجّة قراء هوركاهيمر وأدورنو، أستاذة مدرسة فرانكفورت الكبار، اللذين كشفا عن وجود الرغبة نفسها في الهيئة باعتبارها عمل عقلانية التبيير. ونجده أيضاً صورة ذات صلة بذلك في الأعمال المبكرة لهابرماس، حيث يتم إنكار دعوى العقل الأدواتي للحق العلوم التاريخية - التأويلية. وتُمضى بعض أحكام سيرتو أبعد من ذلك في اتجاه الماركسية التقليدية، فيقترح وجود علاقة خطية وميكانيكية جداً، في تقديره، بين الإنتاج التاريخي والتنظيم الاجتماعي. على سبيل المثال: «من جمع الوثائق حتى نشر الكتاب، ترتبط الممارسة التاريخية ارتباطاً كاملاً ببنية المجتمع» (ص 13). يظل التاريخ، باستمرار، تصوره المنظومة التي يتم توسيعه فيها» (ص 16). ومن ناحية أخرى، فإن ما يقوله عن إنتاج الوثائق وإعادة توزيع المكان الذي يتضمنها أمر بالغ الإضافة.

(28) تمثّل بقية النص بفصاحة عالية: «باتخاذه مرة أخرى اسمًا قديماً لم يعد يتطابق مع مساره الجديد، قد نقول إن البحث لا يبدأ من «النواة» (أي بقايا الماضي) لكن يصل إلى تأليف «الفهم الحاضر»، بل هو يبدأ من صياغة صورية (منظومة حاضرة) ليُسمح بظهور «بقايا» (هي مؤشرات على حدوده وبهذه الطريقة «ماض» هو نتاج العمل)» (ص 27).

(29) بهذه الصيغة، حدد رانكة مثال الموضعية التاريخية. «لقد أسدَ التاريخ لنفسه مهمة الحكم على الماضي، وإسداه العبرة للحاضر لمصلحة العصور القادمة. ولا تبني الدراسة الحالية مثل هذه المهمة الرقيقة، بل تزيد فقط أن تبين ما حدث فعلًا» (تاريخ الأمة الرومانية والألمانية من 1494 - 1514) في كتاب «أبناء وشعوب» (Fürsten und Volker) تحرير: ويلي إندرياس (فسيادن، 1957)، ص 4، استشهد به ليونارد كرايغر: رانكة: معنى التاريخ، مطبعة جامعة شيكاغو، 1977، ص 5. ولا يعبر هذا المبدأ الرانكوي الشهير عن طموح في بلوغ الماضي بذاته، دون الاستعارة بتأويل وسيط، بقدر ما يعبر عن تعهد المزرك بالتجدد عن الأفضليات الشخصية جمِيعاً، «بنية التملص من نفسي، وجعل الآشيا ذاتها تتكلّم، والقوة القدّير ظهر كما بزغت سابقاً في مسار القرون»، كما يعبر رانكة نفسه في مقالته (حول حقب التاريخ العيادي).

(30) هايدن وايت: ما وراء التاريخ: الخيال التاريخي في أوروبا القرن التاسع عشر (مطبعة

جامعة جونز هوبكينز، 1973). و«مدارس الخطاب» (مطبعة جامعة جونز هوبكينز، 1978) هو مجموعة من مقالاته التي نشرت بين عامي 1966 - 1977. وسأركز على المقالات التالية التي كتبت بعد «ما وراء التاريخ»: «النص التاريخي بوصفه صنعة أدبية» و«التزعع التاريخية والتاريخ والخيال المجازي» و«قصص التمثيل الواقعي».

(31) «سوف أتأمل في العمل التاريخي كما يكشف عن نفسه بجلاء، أعني بوصفه بنية لفظية على شكل خطاب نثر سردي يوهم بأنه نموذج، أو أيقونة، للبني والعمليات الماضية من أجل تفسير ما كانت تعنيه بتمثيله إياها» (ما وراء التاريخ، ص.2). أضاف إلى ذلك أن وايت يكرر القول إن «الروايات التاريخية توهم بأنها نماذج لفظية أو أيقونات من أجزاء محددة من عمليات تاريخية» (ص.30). ونجد عبارات مشابهة تكرر أيضاً في مواد لاحقة على كتابة (ما وراء التاريخ) طموح الاختيار «بنية الحبكة التي يعدها أكثر تناسبًا لتنظيم أحداث من ذلك النوع بغية إدراجها في قصة شاملة» (مدارس، ص.84). وتتمكن براعة المؤرخ في «اقران بنية حبكة معينة بشكبة من الأحداث التي يود أن يهديها معنى من نوع معين» (ص.85). في هاتين الصورتين - الأكثر تناسبًا، والمفترضة - نطرح مشكلة استحضار الماضي برمتها إلى جوار عملية حبك.

(32) «سيكون البروتوكول اللغوي ما قبل المفهومي - بفضل طبيعته التصورية في الجوهر - قابلاً للتوصيف من خلال النطع التصيفي المهيمن الذي يصاغ به» (ما وراء التاريخ، 30). وهو لا يدعن تصوريًا بالمعنى الذي أعطيته للمحاكاة، أي بوصفه بنية الممارسة الإنسانية السابقة على عمل التصور من خلال السرد التاريخي أو القصصي، بل بمعنى بسط العملية اللغوية على مستوى كتلة لم تصنف بعد من البيانات التوثيقية. «و عند تحديد خصائص النطع، أو الأنماط، المهيمنة من الخطاب، يتغلغل أحدها إلى مستوى الشعور الذي يتشكل عليه عالم التجربة قبل أن يمكن تحليله» (ص.33).

(33) وهذا هو السبب في أن هايدن وايت، في مقابل الثنائية الدارجة في علم اللغة والأنثروبولوجيا البنبوية، يعود إلى المجازات الأربع عند راموس وفيكتور. ويقدم مقالة «النص التاريخي بوصفه صنعة أدبية» تقدماً مفصلاً لثنائية جاكوبس. وليس من المفاجئ، في هذا الصدد، أن «مدارس الخطاب» ينطوي على مقالات متعددة مكرسة مباشرة أو بصورة غير مباشرة لفيكتور، الذي يظهر وكأنه أستاذ وايت الفعلي، يساعد في ذلك كينيث بيرك في كتابه «قواعد المحفزات» (مطبعة جامعة كاليفورنيا، 1969). ويرد تعبير «المجازات - الأم» في هذا العمل الأخير.

(34) في الأقل هذا ما أنهمه من التأكيد التالي، الذي يبدو مبططاً لدى الوهلة الأولى: «السخرية والكتابية والمجاز المرسل أنواع من الاستعارة، لكنها تختلف عن بعضها في أنواع الاختزالات أو الاندماجات التي تؤثر بها على المستوى الأدبي لمعانيها وفي أنواع الإضافات التي ترمي إليها على المستوى المجازي. فالاستعارة تمثيلية في الجوهر، والكتابية اختزالية، والمجاز المرسل اندرجي، والسخرية نافية» (ما وراء التاريخ، ص.34).

(35) ينطوي إلى هذه المشكلة مرة أخرى في مقالة «قصص التمثيل الواقعي» (مدارس، ص.122 - 134)، إذ تؤكد الاستعارة على المشابهة، والكتابية على المحاورة، ومن هنا نشتتها في روابط آلية (حيث كان بيرك مسؤولاً عن وصف التشتت بأنه اختزال). ويزكى المجاز المرسل على علاقة الجزء بالكل، ومن هنا يأتي التكامل وبالتالي التأويل العضوي الشمولي. وأخيراً في السخرية، حيث يكون موقفها تعلق إبراز التناقضات، تكون بازاه النباس يؤكد على عدم كفاية كل

توصيف. ويستعيد وابت أيضاً ما سبق أن قاله في «ما وراء التاريخ» عن القرابة بين كل مجاز ونمط الحبك: الاستعارة والرومانس، والكتابية والعلّاسة... الخ.

(36) تعطي المقدمة المعونة «علم التصنيف والخطاب وأنماط الشعور الإنساني» في «مدارات الخطاب» (ص 1 - 5)، وظيفة أكثر طموحاً للمعنصر المجازي في الخطاب كله، سواءً أكان من نوع واقعي أو خيالي، من الوظيفة التي أنسنت إليه في «ما وراء التاريخ». وما هو علم التصنيف يغطي الآن كل انحراف يفضي من معنى إلى معنى آخر «مع كامل الامتنان بإمكان التعبير عن الأشياء بطريقة مغايرة» (ص 2). فلم يعد ميدانه مكتفياً فقط بتصور الميدان التاريخي، بل هو يمتد إلى جميع أنواع ما قبل التأويل. وهكذا يضع علم التصنيف صبغة البلاغة ضد صبغة المنطق، ولا سيما حين يسعى الفهم إلى جعل غير المألوف والغريب مألوفاً لا عن طريق اختزاله إلى برهان منطقي. وهكذا يكون دوره من السعة والعمق بحيث يصير على الدوام مكافئاً للنقد الثقافي مع ميل بلاغي في كل عالم يبدأ فيه الشعور، في ممارسته الثقافية، بأن يتأمل نقدياً في وضعه. فكل نظام تشفير هو في مستوى العين نظام مجازي.

(37) يتيح لنا هذا التصور عن الخطاب التاريخي أن نتأمل في القصة الخاصة بوصفها صورة للأحداث التي تروي حولها القصة، في حين يفيد النمط القصصي التوعي بوصفه نموذجاً مفهومياً ينبغي أن تتأمل معه الأحداث، حتى تسمح بتشفيتها كعنصر بنية يمكن التعرف عليها» (ص 110). والتفسير إلى بلاغة المجازات ومنطق أنماط التشفير يتم الاستعاضة عنه بتغيير محرف في الأولية بين الواقعية (المعلومات) والتأويل (التفسير). وبالعكس يتبع تراكبها التراجعي لوابت أن يريد على مقارنة ليفي - ستروس في كتابه «الفكر الوحشي» (مطبعة جامعة شيكاغو، 1966) حيث يجب وضع التاريخ بين مستوى صغير، حيث تتحل الأحداث إلى جموع من الدوافع الفنزيلو - كيميائية، ومستوى كبير، حيث يوضع التاريخ في كونيات عملاقة تشير إلى صعود وهبوط الحضارات السابقة. وهكذا فهو لا حل بلاغي للمقاربة يمكن في أن يمنع وصول المعلومات الفهم ويفقر وصول الفهم المعلومات (مدارات، ص 102). وبقدر ما يتنظم عمل التصور الواقعية والتفسير كلاً للآخر، يسمح للتاريخ نفسه بأن يظل في متصف الطريق بين الأبعاد القصوى التي أكد عليها ليفي - ستروس.

(38) يعني هذا التصور أن تواريختنا محدودة «بمجرد أحکام استعارة توحي بوجود علاقة مشابهة بين مثل هذه الأحداث والعمليات وأنماط القصة التي تستخدمها عادة لإضفاء معنى مقبول ثقافياً على أحداث حياتنا» (مدارات، ص 88).

(39) ليس وابت نفسه يغافل عن هذه الخطورة. ولهذا السبب فهو يريد «فهم ما هو قصصي في كل تمثيل واقعي مزعوم للعالم وكل ما هو واقعي في كل تمثيل قصصي على نحو جلي». وتندلي فقرة أخرى باللحظة نفسها: «في تقديريري أنا نجرب إضفاء القصصية على التاريخ كتفسير للسبب نفسه الذي نجرب فيه القص الكبير كإضافة لعالم نسكنه مع المؤلف. ونترى في كلهما على الصور التي يشكل بها الشعور ويستعمّر العالم الذي يريد أن يستوطنه مرتاحاً» (ص 99). بهذا التصريح، لا يكون وابت بعيداً جداً عما سأتأمل فيه لاحقاً بوصفه الإحالـة المتقطعة للقصص وال التاريخ. ولكن ما دام لا يكاد يبين لنا ما هو واقعي في القصص كلـه، فإن ما يتم التأكيد عليه هو الجانب القصصي وحده من التمثيل الواقعي.

(40) تضمن أن المؤرخين يشكلون ذواتهم ك موضوعات ممكنة للتمثيل السريدي عن طريق اللغة نفسها التي يستخدمونها لوصفها» (95).

(41) يقر وابت بذلك سلفاً، فالرواية والتاريخ عنده ليسا فقط لا يمكن التمييز بينهما كصنائع لفظية، بل يوحى كلامها للحاضر بصورة لفظية عن الواقع. وبينما يفتقر أحدهما إلى خصلة التماسك، يستهدف الآخر التطابق، وكلاهما يهدف بطرائق مختلفة إلى التماسك والتطابق. «وبهذين المعنيين تكون جميع الخطابات المكتوبة إدراكيَّة في أهدافها ومحاكاتية في وسائلها» (ص122). وعلى الغرار نفسه، «التاريخ صورة من صور الفحص بقدر ما الرواية صورة من صور التثليل التاريخي».

(42) إن فكرتي عن الدين، مطبقة على علاقتنا بالماضي التاريخي، تمتاز ببعض القرابة مع الفكرة التي تتخلل عمل ميشيل دي سيرتو، التي أعطى تعبيراً مكثفاً لها في مقالته الختامية في كتابه «الكتابية والتاريخ»، باريس، غاليمار، 1975، ص312. وتبعد موضوعه محلقة. إذ تتعلق العلاقة فرويد بشعبه، الشعب اليهودي، كما تبدو في كتابه «موسى والتوحيد». لكن قدر كتابة التاريخ هو الذي يخدع نفسه هنا، بقدر ما تجول فرويد في هذا العمل الأخير، في أرض مورخين غربية عنه، أصبحت بسبب من ذلك «مصر» الخاصة. وبتحول فرويد إلى «موسى مصرى» يكرر فرويد في «روابته» التاريخية العلاقة الثنائية من الانفصام والانتماء معاً، من الرحيل والدين، وبالتالي الثنائية المميزة لليهود. وإذا كان سيرتو يضع تأكيده على الانخلاع، وفقدان أرض الميلاد، والمعنى في أرض غريبة، فإن إزام الدين هو الذي يضفي الجدلية على هذا فقدان وهذا المتن، محولاً إيابهما إلى عمل نفعج، فتصبح تلك بداية الكتابة والكتاب، بسبب استحالة امتلاك مكان خاص بالمرء. هكذا يصبح «الذين والرحيل» (ص328)، «غياب مكان موت يضممه» (ص329). ويربط الدين بالفقدان على هذا النحو، يضع سيرتو تأكيداً أكثر مما أقبل على «تراث موت» (ص329)، ويبالغ في تقديره في الجانب الإيجابي للحياة الذي صارت الحياة بفضله أيضاً تراث المكنات الحياة. برغم ذلك، فإنما أنضم له حين أصمَّن الآخريَّة في هذا الدين. وبالتالي فإن فقدان هو شكل من أشكال الآخريَّة. وكون كتابة التاريخ تنطوي على أكثر من مجرد الاحتبال على الموت شيءٌ، تشير إليه أصلًا الرابطة الوثيقة بين رجوع هذا الدين وعودة المكتوب بالمعنى الذي يستعمله التحليل النفسي للكلمة. ولستا نستطيع تكرار الفول مراراً إن الموتى، الذين يناعهم التاريخ، كانوا ذات مرة أحياء. وسرى من خلال بعض التأملات في التراث كيف يتحول التوقع نحو المستقبل وكيف يضفي رجوع كل ما هو تاريخي من خلال لا - زمنية الحاضر الصفة الجدلية على هذا الدين، في الوقت نفسه الذي يضفي فيه الدين الجدلية على فقدان.

الفصل السابع

(1) هائز - جورج غادamer : الحقيقة والمنهج ، ترجمة: باردن وكمونغ، نيويورك، 1975.

سنصدر ترجمة الكتاب إلى العربية عن دار الكتاب الجديد المتحدة - بيروت.

(2) يحييل غادامر عامداً إلى التمييز الموروث من تأويلية الكتاب المقدس خلال حقبة تزعة التقوى بين ثلاثة أنواع من «الرهافات»: رهافة الفهم، ورهافة التفسير، ورهافة التطبيق. وتشكل هذه الأنواع الثلاثة من الرهافات معاً التأويل. وبمعنى ما فهذا التمييز مشابه للقوس التأويلي الذي تحدثت عنه في مكان آخر، والذي ينشق من الحياة، ويختلف العمل الأدبي، ليบรรد إلى الحياة، ويشكل التطبيق الجزء الأخير من هذا القوس.

(3) انظر مقالتي: «التملل»، في كتاب: بول ريكور: التأويلية والعلوم الإنسانية، ترجمة

وتحرير: جون تومسن، مطبعة جامعة كامبرج، منشورات دار علوم الإنسان، باريس، 1981، ص 182 - 93.

(4) سأعود في الاستنتاجات إلى هذا التمييز بين «في» و«ما وراء» القراءة.

(5) انظر: الزمان والسرد، 1: 70.

(6) وبين بوث: بلاغة القصص (مطبعة جامعة شيكاغو، 1961، ط 2، 1982). وتضم الطبعة الثانية خاتمة مهمة. وكان الهدف من هذا العمل، كما جاء في المقدمة، أن يتبع «الوسائل التي يسيطر بها المؤلف على قراءه». ويضيف: إن موضوعي هو تقنيات القصص غير التعليمي، منظوراً إليها بوصفها فن الاتصال بالقراء - أي المصادر البلاغية المتاحة أمام كاتب الملحمة أو الرواية أو القصة القصيرة، حين يحاول، شعورياً أو لشعورياً، أن يفرض عالمه القصصي على قارئه. لكن ذلك لا يتجرد التحليل النفسي للنصوص المكتوبة (علم الكتابات النفسية) من جميع الحقوق، بل تظل هناك مشكلة أصلية تتبع من علم نفس الإبداع، وتلك هي مشكلة فهم السبب أو الكيفية التي يتبين بها مؤلف واقعي قناعاً معيناً، هو هذا القناع لا ذلك، أي بإيجاز لماذا وكيف يتحلل المؤلف «نفس الثانية» له ليجعل منها «مؤلفاً ضمبياً». وتبقى مشكلة العلاقات المعقدة بين المؤلف الواقعي والصور الرسمية المتنوعة التي يرسمها لنفسه كما هي تماماً (ص 71). انظر أيضاً: مقالة بوث المزامنة لكتابه «بلاغة القصص»: «المسافة ووجهة النظر» في «مقالات في النقد»، 11 (1961): 60 - 79.

(7) كما يقول بوث: «برغم أن المؤلف يستطيع إلى حد ما أن يختار أقواله، فإنه لا يستطيع أبداً أن يختار الاختفاء» (بلاغة القصص، ص 20).

(8) لا تعارض واقعية الذاتية إلا من حيث الظاهر مع الواقعية الطبيعية. إذ تتبع الواقعية من البلاغة نفسها التي تتبع منها تقديرتها، وتسعى نحو ظلمن المؤلف في الظاهر.

(9) انظر: جان بوتون: زمان الرواية، باريس، غاليمار، 1946.

(10) من هذه الناحية يبدو سجال سارتر ضد مورياك عديم القيمة. (جان - بول سارتر: فرانسا مورياك والحرية، في «مقالات أدبية وفلسفية»، ترجمة: ميكلس، نيويورك، 1962، ص 7 - 25). وحين يتبنى الروائي واقعية الذاتية الفجة، فهو يتخذ من نفسه إليها لا يقل عن الرواذي العليم. ويبالغ سارتر مبالغة قصوى في المواجهة الصادمة التي تهب الكاتب الحق في أن يعرف ما يحاول الكتابة عنه. وربما كان من شروط العقد الضمني أن لا يعرف الرواذي شيئاً على الإطلاق أو أن لا يسع له بحق معرفة ما يدور في خلد الشخصية إلا من خلال عيني شخص آخر، أما القفر من وجهة نظر إلى أخرى فيظل إثارة ملحوظاًقياساً بمقدارنا في معرفة الآخرين فيما يسمى بالحياة «الواقعية».

(11) سواء أكان هناك روائي لشخصي يتخفي وراء راوٍ أو مراقب مفرد، أو تعدد وجهات النظر، كما في «علويس» أو «حين أرقد محضراً»، أو سطح موضوعية كما في «العصر القبيح» أو «الأباء والأبناء» لكتوبن بيرنست، فإن صوت المؤلف لا يصمت من الناحية الواقعية أبداً. بل هو في الحقيقة أحد الأشياء التي تقرأ السرد من أجلها (بلاغة القصص، ص 60).

(12) مرة أخرى، لا تميذنا هذه التأملات رجوعاً نحو علم نفس المؤلف، لأن ما يميزه القاريء عند تأشيراته للنص هو المؤلف الضمني. «نحن نستخلص [وجود المؤلف الضمني] بوصفه نسخة متماثلة، أدبية، مختلفة من الإنسان الواقعي، وهو مجموع اختياراته الخاصة» (م.ن.، ص 75).

وهذه «النفس الثانية» هي خلق العمل. لأن المؤلف يخلق لنفسه صورة، كما يخلق لي أنا القارئ صورة.

(13) غرانغر: محاولة في فلسفة الأسلوب، باريس، ألمان كولن، 1980.

(14) في السطور الافتتاحية من كتاب «بلاغة القصص» نقرأ ما يلي: «إن إحدى أكثر الوسائل المصطنعة وضوحاً بالنسبة لراوي القصة هي حيلة المضي إلى ما وراء سطح الفعل للحصول على وجهة نظر معتمدة حول ما يجري داخل عقل أو قلب الشخصية» (ص.3). ويعرف بوت هذا الصفت على النحو التالي: «لقد سميت الراوي معتمداً أو موثوقاً به حين يتحدث أو يتصرف وفق معايير العمل» (م.ن.، ص 158).

(15) يرى وبين بوت أن السرد الذي لا يمكن فيه تمييز صوت المؤلف [عن صوت الشخصية] وتنقل فيه وجهة النظر باستمرار، ويستحيل فيه تحديد هوية راوٍ يمكن الاطمئنان له، يخلق نظرة مشوشة، ويسبب الخلط في أذهان قرائه. وبعد إطرائه بروست في انتقاده القاري نحو إضافة لا يشوبها غموض، يلتزم فيها المؤلف والراوي والقارئ على المستوى العقلي، لا يخفى بوت هواجه من استراتيجية كامو في «الستقطة». ويبدو له هنا أن الراوي يسحب القارئ إلى انتهاك كلامنس الروحي. ولا شك أن بوت لم يخطئ التأكيد على الثمن باهض الكلفة الذي ينبغي أن يدفعه القص الذي يفتقر إلى مشورة راوٍ موثوق به. بل قد تكون له مسوغاته في التخوف من أن القارئ الذي يرمي في التشوش ملتبساً، حائزاً، إلى حد الشعور بفقدان التوازن، قد ينخدع سراً بالكلف عن المهمة التي يمزوها إريك أورباخ للقص، وهي «إضفاء معنى ونظام على حياتنا» (م.ن.، ص 371، مقتبساً من أورباخ: المحاكاة، تمثيل الواقع في الأدب الأوروبي، ترجمة: تراسك، مطبعة جامعة برمنגן، 1953، ص 485 - 86). وممكن الخطر أن الاقتناع إذا زاد عن حده قد ينقلب إلى ضده. هذه هي المشكلة التي يطرحها «الخبثاء المحتالون» الذين يرونون كثيراً من السرد الحديث (ص 379). غير أن بوت مصيبة في تأكيده، خلافاً لكل علم جمال مزعوم، على أن وجهة نظر الشخصيات حين تنقل إلى القارئ وتفرض عليه، لا تمتلك جوانب نفسية وجمالية فحسب، بل جوانب اجتماعية وأخلاقية أيضاً.

ويميل سجاله المتركز على الراوي المجرح برمته إلى أن يبين أن بلاغة النزاهة والتجرد تخفي التزاماً سرياً قادراً على إغراء القراء وجعلهم يشتتون، مثلاً، في الاهتمام الساخر بمصير شخصية تبيل في الظاهر نحو تحطيم ذاتها. وهكذا يستطيع وبين بوت أن يخشى من أن قدرأً كبيراً من الأدب المعاصر يمضي قدمأً، ويتورط في عملية انحلال أخلاقي هي الأقوى تأثيراً في بلاغة إقانع تلجم إلى استراتيجية غالرة العمق. مع ذلك قد تساعد من هو الحكم على ما هو ضار في النهاية. وإذا صح أن المحاكمة السخيفة والغربية لرواية «مدام بوفاري» لا تبرر نفيض أي نوع من الإهانات بحسب الحد الأدنى من الإجماع الأخلاقي الذي لا تستطيع آية جماعة من دونه الاستمرار فيبقاء، فإنه من الصحيح أيضاً أن أكثر المحاولات ضرراً، وأكثرها إغارة - على سبيل المثال: محاولة التقليل من شأن المرأة، القسوة، التعذيب، التمييز العنصري، الدفاع عن المتورطين في جرائم، التهكم... الخ - تستطيع إلى حد ما على مستوى المخيال، أن تمتلك وظيفة أخلاقية: بوصفها وسيلة من وسائل الثنائي والتبعيد.

(16) هنري جيمس: فن الرواية، تحرير: بلاكمور، نيويورك، 1934، ص 153 - 54.

(17) وهذا هو السبب فقط في أن بوت لا يستطيع الثقة في المؤلفين الذين يولدون التشوش.

ويحتفظ بإعجابه للمؤلفين الذين لا يكتفون بخلق الوضوح وحسب، بل يخلطون فيما كلية جديرة بالتقدير أيضاً. ويأتي رده على هؤلاء النقاد في الخامسة التي أضافها للطبعة الثانية من «بلاغة القصص»: «البلاغة في القصص والقصص كبلاغة، بعد إحدى وعشرين سنة» (ص 401 - 57). وفي مقالة أخرى: «الطريقة التي أحبت بها جورج إلبرت: الصدقة مع الكتب بوصفها استعارة ممولة»، مجلة كينيون، 11: 2 (1980): 4 - 27، يقدم للعلاقة الجدلية بين النص والقارئ نموذج الصدقة التي يجدوها في الأخلاق الأرسطية. ولذلك يربط بهنري مارو، الذي تحدث عن علاقة المؤرخ بأناس الماضي، القراءة، أيضاً، كما برى بوث، يمكن أن تفتني بظهور الفضيلة التي كان يشيد بها القدماء.

(18) «بوجيز العبارة، يجب أن يهتم الكاتب حول كون رواته واقعية أو لا، اهتماماً أقل من اهتمامه بالصورة التي يخلقها لنفسه، صورة مؤلفه الشخصي، وأنها صورة بطمأن إليها القراء المحترمون ويعجبون بها» (بلاغة القصص، ص 395). حين تكون الأفعال الإنسانية لتخلق عملاً فنياً، فإن الصورة التي تصنع لا يمكن فصلها أبداً عن المعانى الإنسانية، بما فيها الأحكام الأخلاقية، الموجودة ضمناً حيثما يتصرف الإنسان» (ص 397).

(19) «تصنف المؤلف قراءه... لكنه إذا كان يصنفهم جيداً - أي أنه يجعلهم يرون ما لم يروه من قبل، وينقلهم إلى نظام جديد من الإدراك والتجربة معاً - فإنه يجد مكافأته في الأنداد الذين صنفهم» (ص 379).

(20) ميشيل شارل: «بلاغة القراءة» (باريس، 1977). «إنها قضية فحص الكيفية التي يقدم بها، بل حتى «يتنظر» فيها النص ضمناً أو صراحة، للقراءة أو القراءات التي تقوم بها فعلاً أو قد تقوم بها، وكيف يتركنا أحرازاً (كيف يجعلنا أحرازاً) أو كيف يمسكونا وبكرها» (ص 9). ولن أحاول استخراج نظرية كاملة التضيّع من عمل شارل، لأنّه أصر على الإبقاء على الطبيعة «التجزئية» لتحليله القراءة، التي يرى أنها يجب أن تكون «موضوعاً مصمّناً، متعدداً، كلياً الحضور» (ص 10)، والنصوص التي توجه فرامتها معيارياً بل تسجلها في داخل حدودها الخاصة تشكّل استثناء وليست الفاعدة. والحقيقة أنها تشبه الحال الحديثة للرواية المجرّوحة على الإطلاق الذي افترجه وبين بوث. فتشبيب هذه الحالات الحديثة بتأمل يمكن له أن يقول إنه يمضي إلى العد، تأمل يستمد تحليلاً نموذجاً من الحالات الاستثنائية. وهذا هو التوسيع الشروع الذي يقوم به شارل حين يتطرق لذكر «واقعه جوهريه ترى أن القراءة تتسمى إلى النص، وهي مسجلة فيه» (ص 9).

(21) حول التناقض بين القراءة والقارئ، انظر ص 24 - 25 (الملاحظة الثالثة). إذ لا تفلت نظرية القراءة من البلاغة «بقدر ما تفترض مسبقاً أن آية قراءة تحول القارئ وبقدر ما تسيطر على هذا التحويل» (ص 25). وفي هذا السياق، لم تعد البلاغة المعنية بلغة النص، بل بلغة آية فعالية نقديّة.

(22) الحدود بين القراءة والقارئ غير مرسومة بوضوح: «في النقطة التي تفتق عندها الآن، يعتبر القارئ مسؤولاً عن هذه القراءة المدرسية التي وصفت لنا، وهكذا فال مقابلة الآن بين نزق الكاتب وجدية القراءة» (ص 48). لكن هذا الحكم سرعان ما يقابل الحكم التالي: «لا شك أن آخرة القراء للمؤلف هي من تأثير النص. إذ يفترض الكتاب وجود تعقيد يتكون في الواقع من كسر وقطع» (ص 53). لكننا نقرأ لاحقاً بخصوص التجوّه إلى النص أن «هناك عملية يطلق لها

الحرالك سيكون في نهايتها القارئ، بالضرورة (أي القارئ المكتمل)، مؤلف الكتاب» (ص.57). وفيما بعد: «يصفنا المدخل، نحن قراء النص الذين نقرأ، وهو يصفنا من حيث نحن مشغولون بقراءته» (ص.58).

(23) «تخفي المسلمة الثالثة باكمال العمل أو انغلاقه عملية التحويل المنظمة التي تشكل «النص - الذي - يجب - أن - يقرأ»: فالعمل المتعلق هو العمل الذي قرئ سابقاً، وقد بسبب ذلك فاعليته وقوته» (ص.61).

(24) حين يقول شارل ذلك، فهو لا يبيع لنفسه أن يتراجع عن أطروحته الثالثة إن القراءة مسطورة في النص. «ومرة أخرى، فإن الرعم أن القرار حر هو أثر من آثار النص» (ص.118). وهكذا ففكرة «الأثر» تتيح لنا أن نخرج من النص ونبق في الوقت نفسه. وهنا أرى حدود تناول شارل، فنظريته في القراءة لا تتدبر مطلقاً أن تحرر نفسها من نظرية الكتابة، حين لا تستدير فقط إلى نظرية، كما هو واضح من القسم الثاني من كتابه، حيث يعلمنا جينيت ويولان دومارسيه وفوتانيه وبرنار لامي وكلود فلوري وكوردوسي فناً عن القراءة، متضمناً تماماً في فن الكتابة والكلام والمناقشة، بشرط أن يبقى مخطوط الإقناع قابلاً للإدراك. «إنها قضية فعل، وكان النص والكتابة مدمجان بالبلاغة، إنها قضية إظهار أن إعادة قراءة البلاغة ممكنة على أساس تجربة النص والكتابة» (ص.211). غير أن استهداف المتنقي لا يحدد وجهة النظر البلاغية ويكتفي أن يقتبها من النolian في وجهة النظر الشعرية. ولكن ما يفعله القارئ هنا غير مأذوذ بضرر الاعتبار بقدر ما يكون استهداف المتنقي المسجل في داخل النص هو قصده. «إن تحليل بنية «أدولف» هو تحليل للعلاقة بين النص وتأويله، حيث لا يمكن معاملة أي من هذين المترتبين بمعزل عن الآخر، فالبنية لا تخضع... مبدأ نسق موجود سابقاً في النص، بل «استجابة» النص للقراءة» (ص.215). هنا يتداخل كتاب ميشيل شارل عن «بلاغة القراءة» بكتاب ياؤوس «نحو جمالية للتنقي» الذي سأناقه فيما سيأتي، بحيث ينضوي تاريخ تنقي نص ما في تلقٍ جديد له، وبهذه الطريقة، يسهم في إغاثة معناه الحالي.

(25) صحيح أن شارل يتكبد كثيراً من العناء في إعادة قراءة البلاغة الكلاسيكية بفتح الإشارة إلى حدود بلاغة معيارية تزعم السبطرة على تأثيرها. «والبلاغة التي لا تفرض هذا الحد على ذاتها قد تقضي عن عدم إلى أن تحول إلى فن القراءة، الذي يفهم فيه الخطاب بوصفه وظيفة تأويلات ممكنة، يوضع متظاهرها على أساس عنصر مجهول: ألا وهو القراءة التي لم تأت بعد» (ص.247).

(26) تعود الملاحظة الرابعة إلى الصيغة الثالثة: «يشار إلى قراءة النص في داخل النص». ولكن سرعان ما يرد تصحيف لها: «القراءة في النص، ولكنها ليست مكتوبة هناك، بل هي مستقبل النص» (ص.247).

(27) عند الحديث عن «القراءة اللامتاجية التي تجعل عمل رايلي نصاً» يطرق شارل إلى ذكر أن تصنيف الخطابات يجب أن يُفرن بتصنيف القراءات: «و تاريخ الأنواع الأدبية بتاريخ القراءة» (ص.287). وهذا ما سنعمله في الصفحات التالية.

(28) يدعونا ميشيل شارل إلى اتخاذ هذه الخطوة ويعنينا منها معاً. «في هذا النص الذي كتبه بودلير، هناك إذا عناصر ذات نصاب بلاغي متنوع. وقد أفرز هذا التنوع ديناميات القراءة» (م.ن. ص.254). غير أن تفاعل التأويلات التي هي ما يشكل النص، هو ما يهم شارل، وليس هذه الديناميات: «فالنص الانعكاسي يعيد بناء نفسه من أنقاض القراءة» (ص.254). فترجع انعكاسية

القراءة إلى النص. وهذا هو السبب في كون اهتمامه يلغى أخيراً دائماً باهتمامه في البنية التي تتبع عن القراءة. وبهذا المعنى، تبقى نظرية القراءة مجرد تنوع من نظرية الكتابة عند شارل.

(29) انظر: *الزمان والسرد*: ١: ٧٧.

(30) وللمفهوم آيزر: *القارئ الفضني: أنماط الاتصال في النثر الفني من بناء حتى بيكت*، مطبعة جامعة جونز هوبكينز، ١٩٧٤، ص ٢٧٤ - ٩٤: «عملية القراءة: مقاربة ظاهراتية»، وأيضاً: *فعل القراءة: نظرية في الاستجابة الجمالية*، مطبعة جامعة جونز هوبكينز، ١٩٧٨. وانظر أيضاً: «اللاقطعية بوصفها استجابة القارئ في النثر الفني» في كتاب *«أوجه السرد»*، تحرير: هيلين ميلر، مطبعة جامعة كولومبيا، ١٩٧١، ص ١ - ٤٥.

(31) رومان إنغاردن: *العمل الفني الأدبي*: بحث في حدود الأنطولوجيا والمنطق ونظرية الأدب، ترجمة: جورج غرابوفتش، مطبعة جامعة نورثويستن، ١٩٧٣، وأيضاً: إدراك العمل الأدبي، ترجمة: روث كراولي وأولسن، مطبعة جامعة نورثويستن، ١٩٧٣.

(32) انظر: *فعل القراءة*، القسم ٣، «ظاهراتية القراءة: تشغيل النص الأدبي»، ص ١٠٥ - ٥٩. ويكرس آيزر فصلاً كاملاً لعمله النفسي في إعادة تأويل مفهوم هورسل عن «التركيب السلي» من خلال نظرية القراءة. وتحدد هذه التركيبات السلبية قبل عتبة الحكم الصريح، على مستوى المخيال. وهي تتحدى مادة لها من خزین الإشارات المتفرقة عبر النص والتنويعات في «المتّظاهر المتتابعة المنسوبة للقارئ». ويفصل إلى هذا التفاعل بين المنظورات حركة وجهة النظر الجوالة. بهذه الطريقة، يفلت عمل التركيب السلي إلى حد كبير من الشعور القاري. وتتفق هذه التحليلات تماماً مع تحليلات سارتر في كتابه *«الخيال»*، ترجمة: وليمز، مطبعة جامعة ميشيغن، ١٩٦٢، وميشيل دوفرن في كتابه *«ظاهراتية التجربة الجمالية»*، ترجمة: كبسى وآخرين، مطبعة جامعة نورثويستن، ١٩٧٣. وهكذا تندمج ظاهراتية الشعور ببناء الصورة في ظاهراتية القراءة. والواقع أن الموضع الأدبي هو موضوع مخيالي. لأن ما يقدمه النص هو مخطوطات يستهدي بها خبال القاري.

(33) مصطلح (Wirkung) الألماني يدل على المعنى المزدوج للأثر والاستجابة. وبغية تمييز مشروعه عن مشروع ياؤس، يفضل آيزر استعمال عبارة (Wirkungstheorie) «نظرية الأثر» بدلاً من عبارة (Rezeptionstheorie) «نظرية الاستجابة» (انظر: *فعل القراءة*، ص ١٠). غير أن التفاعل بين النص والقارئ يعني شيئاً آخر أكثر من مجرد الفاعلية الأحادية الجانب للنص، ما دامت تتأكد دراسة الجوانب الجدلية لهذا التفاعل. أضاف إلى ذلك أن بوسنا الرد على الزعم القائل بأن نظرية التلقي اجتماعية أكثر مما هي أدبية - «لنظرية الاستجابة حدودها في النص»، حيث تنشأ نظرية التلقي من تاريخ «أحكام القراء» - قائلين إن نظرية الآثار الأدبية تحمل معها خطر أن تتحول إلى نظرية نفسية أكثر مما هي أدبية.

(34) وكما يعبر غومبرتش، فإنه «مني ما نقترح القراءة المتماسكة ذاتها... تُنْسَدُ الأوهام» (الفن والوهم)، مطبعة جامعة برمنغهام، ١٩٦١، ص ٢٠٤: اقتبس آيزر في *«فعل القراءة»*، ص ١٢٤.

(35) اقتبس آيزر هذه الجملة من كلمة «الرائد بيرياردة» في مسرحية جورج برنارد شو: «وأخيراً تعلمت شيئاً ما. أن تشعر دائماً في البداية أنك فقدت شيئاً ما» (ص ٢٩١).

(36) في هذه الدراسة الوجيزة عن فعالية القراءة التي اقترحها آيزر، لا أنافش النقد الذي

يوجهه إلى الجهد الذي تزروه وظيفة إحالة أو وظيفة مرجعية للأعمال الأدبية. وفي رأيه أن من شأن ذلك أن يخضع العمل الأدبي إلى معنى جاهز ومعد سلفاً، على سبيل المثال: إلى قائمة بالمعايير الراسخة. أما بالنسبة لتأويلة كاتبنا، لا تبحث عن شيء فيما وراء العمل، بل تتبهه، على النقيض من ذلك، إلى قوة الكشف والتحويل التي فيه، فإن اندماج الوظيفة المرجعية بوظيفة دلالة المطابقة عند العمل على أوصاف اللغة العادلة ولغة العلمية تحول دون إنفاق ثانوية الفصل على المستوى نفسه الذي يتشر في العمل التأثيري للقراءة.

(37) يعبر جرار جينيت عن تحفظاته مشابهة في كتابه «خطاب جديد عن السردة» (باريس، 1983). «خلالنا للمؤلف الضمني، الذي هو فكرة مؤلف واقعي في ذهن القارئ، فإن القارئ الضمني، في ذهن المؤلف الواقعي، هو فكرة قارئ ممكّن.... وهكذا كان من الأفضل أن نطلق عليه اسم القارئ الافتراضي» (ص 103).

(38) حول العلاقة بين القارئ الضمني والقارئ الفعلي، انظر: فعل القراءة، ص 27 - 38. ومقولة القارئ الضمني تفيد أساساً في الرد على اتهامات التزعع الذاتية أو النسبية أو العقلية أو «المغالطة التأثيرية» التي توجه إلى ظاهرات القراءة. وبينما القارئ الضمني تبيّناً واضحاً، لدى آتير نفسه، حيث إن «للقارئ الضمني كمفهوم جذوره المغروسة بشّاثات في بنية النص» (ص 34). «وبوحيز العبارات، فإن مفهوم القارئ الضمني هو نموذج متّعال يجعل بالإمكان وصف الآثار البنية للنصوص الأبية» (ص 38). والحقيقة أنه مع توالي المقولات الأدية الخاصة بالقارئ، مفهومه على أنها مقاهم استكشافية يصوب كل منها الآخر، تتحذّل ظاهرات القراءة خطوة خارج دائرة هذه المقاهم الاستكشافية، كما يمكن أن نرى ذلك في القسم الثالث من كتاب «فعل القراءة»، المكرّس للتّفاعل الحركي بين النص والقارئ الفعلي.

(39) هائز روبرت ياؤوس: نحو جماليات للتّلقي، ترجمة: تيموثي باتي، مطبعة جامعة ميسوتا، 1982.

(40) «تاريخ الأدب بوصفه تحدياً لنظرية الأدب» (م.ن.، ص 3 - 45). وتعتمد هذه المقالة الطويلة على المحاضرة الافتتاحية التي ألقاها ياؤوس عام 1967 في جامعة كونستانتس.

(41) يريد ياؤوس أن يسترد تاريخ الأدب الكرامة والخصوصية اللتين فقدمها، عبر سلسلة من التحوّس، بسبب الطريقة التي انتزق بها راجحنا نحو علم نفس السيرة، وأيضاً بسبب اختزال الوثائقية الماركسية الأثر الاجتماعي إلى مجرد انعكاس للبنية العميقة الاجتماعية - - الاقتصادية، وأخيراً بسبب العدوانية التي وجهتها نظرية الأدب نفسها، في عصر البنية، لأي اعتبار خارج النص، الذي عُذّ كياناً مكتفياً ذاتياً، هذا إن لم نقل شيئاً عن الخطير المتواصل في أن تخزل نظرية التلقي إلى علم اجتماع للنّوّق، مناظر لعلم نفس القراءة الذي يتعرّض بظاهراته القراءة.

(42) لا يجب ترجمة مصطلح (dialogische) الألماني بـ(جدل). وقد أضفت أعمال باختين وأعمال فرانسيس جاك مشروعية لا غبار عليها على مصطلح (الحواري). ولقد كان من المجدّل أن ياؤوس ربط تصوّره الحواري عن التلقي بتصوّر غایاتان بيكون في كتابه «مدخل إلى جمالية الأدب»، باريس، غاليمار، 1953، وأندرية مارلو في كتابه: «أصوات الصمت»، ترجمة: ستيرارت وبراييس، غاردن سيتي، نيويورك، 1967.

(43) هنا المفهوم مستعار من هوسرل، أفكار، الفقرتين 27 و28.

(44) بغية تمييز مشروع ياؤس عن مشروع آيمر، من الضروري التأكيد على صفة الذاتية المترادفة لأفق التوقع التي تزوج كل فهم فردي للنص والأثر الذي ينتجه (نحو جمالية للتلقي)، ص(41). ولا يخامر ياؤس أي شك في أن أفق التوقع هنا يمكن أن يعاد إنشاؤه موضوعياً (ص(42)).

(45) لا بد من مقارنة هنا بفكرة الأسلوب عند غرانغر في كتابه (محاولة في فلسفة الأسلوب). فالصفة المفردة للعمل هي نتيجة الحل الفريد الذي يطرح لشبكة من الظروف، التي تفهم بوصفها مشكلة مفردة لا بد من حلها.

(46) عند هيفيل، «بدل الكلاسيكي على ذاته، ويقول ذاته... وما نسميه بالكلاسيكي لا يتطلب في البداية التغلب على المسافة التاريخية، لأنّه يتحقق في وساطة المتراصة هذا التغلب» (الحقيقة والمنهج، ص(257)).

(47) (الشعرية والتأويلية، 3، ميونخ، 1968، ص692، استشهد به ياؤس، نحو جمالية للتلقي، ص34).

(48) بذكر سيفيريد كراكوار (الذي ينادي ياؤس، ص(37) أن المحنبيات الزمانية للظواهر الثقافية المختلفة تشكل «أزمنة مكونة» تقاوم كل ادماج. وإذا صحت هذه الحالة، فكيف يصر أحد، كما يفعل ياؤس، على أن «كثرة الظواهر الأدبية». حين ينظر إليها من وجهة نظر جمالية التلقي، تلتجم مرة أخرى بالجمهور الذي ينتمي لها ويربط إحداثها بالآخر بوصفها أعمالاً عن حاضره، في وحدة أفق مشترك للتوقعات والذكريات والاستيقات التي تقيم دلالتها؟ (ص(38)). وقد يكون من النافل أن نسأل عن الأثر التاريخي للأعمال الفنية التي تغير نفسها لتشتمل من هذا النوع، إذا صرّح أنه ما من تحصيل حاصل يغطيها. وبرغم الانتقاد الصارم الذي ذُكره إلى مفهوم «الكلاسيكي» لدى غادamer، الذي يرى فيه فضلة أطلاطونية أو هيفيلية، فإن ياؤس نفسه يبحث عن قاعدة قانونية قد تكون تاريخ الأدب من دونها بلا اتجاه.

(49) يذكر ياؤس في هذا الصدد معنى المحاكاة الساخرة في «دون كيخوته» لسيرفانتيس، « وجاح القدر» لدidero (ص(24)).

(50) تناظر هذه المقابلة تلك المقابلة التي ظهرت سابقاً فيما يتعلق بالبحث. وهنا أيضاً يشتري ياؤس ممراً وعراً بين تناقض التعدد المتعابرة والتوحيد السفي. وعندئذ أنه يجب «أن يكون أيضاً من الممكن... ترتيب التعدد المتعابير للأعمال المعاصرة في بني متكافئة ومتراصة، وبالتالي لاستكشاف نسق شمولي للعلاقات في أدب اللحظة الحاضرة» (ص(36)). لكننا إذا رفضنا أي تحصيل حاصل من نمط هيفيلي، كما رفضنا أي تمويج على الطراز الأطلاطوني، وكيف تستطيع أن تمنع التزعة التاريخية المعيبة لسلسلة الابتكارات والتلقينات من الذوبان في تعدد خالص؟ وهل هناك من اندماج معكّن سوى اندماج القاري الآخر (الذي يقول ياؤس نفسه بخصوصه إنه نقطة الاختفاء، ولكنه ليس هدف عملية الارتفاع، ص(34))؟ وعند الحديث عن «البعد التاريخي للأدب» يذكر «أن ما يحدد هذه الصياغة التاريخية... هو تاريخ التأثير، الذي ينبع عن الحدث، والذي يشكّل من منظور الحاضر تماسك الأدب بوصفه ما قبل تاريخ تجلّيه الحاضر» (ص(39)). ولكن بسبب الافتقار إلى أي تلامّح مستقر عليه مفهومها، فإن مبدأ هذه الاستمرارية العضوية ربما ينبغي أن يبقى مما لا يسمى.

(51) يتفق مفهومي عن المحاكاة، التي تكشف وتحزل في الوقت نفسه، اتفاقاً تماماً مع انتقاد

ياوس لجماليات التمثيل، التي يقترحها أتباع الرؤى المجتمعية للأدب وخصوصها على السواء. (52) هذه المسافة الأولى هي التي تفسر لماذا أثر عمل مثل (مدام بوفاري) في العادات أكثر من تأثيره في الابتكارات الشكلية (ويخاصة في تقديمها راوياً هو مراقب حيادي لبطنه) ولذلك أحدث صراحة هذه المداخلات الأخلاقية والإنتكارات العزيزة على قلوب الكتاب الملزمين اجتماعياً. وربما يكون غياب أي جواب عن المعضلات الأخلاقية في حقبة ما أمنس سلاح يتغنى به أمام الأدب لتصويبها ضد العادات الاجتماعية وتغيير الممارسات. وهناك خط مباشر يجري من قلوبير إلى بريخت. فالآداب لا يسع إلا على نحو غير مباشر العادات الاجتماعية بخلق ما يمكن تسميه بمحاجات الدرجة الثانية في علاقتها بمنجوة الدرجة الأولى بين المخيال والواقع اليومي.

(53) سيوضح الفصل الأخير من هذا البحث كيف أن فعل الأدب في أنق توقيع الجمهور القاري يوضع في إطار جدل أكثر شمولاً بين أنق التردد وفضاء التجربة، وهو التعبير الذي ستتابع في استعماله رينهارت كوسيلك لوصف الشعور التاريخي بشكل عام. وسيفينا التناطع بين التاريخ والقصص بوصفه الأداة المفضلة لتصنيف الجدل الأدبي في إطار جدل تاريخي شامل. وإنه لمن خلال وظيفة الخلق الاجتماعي يندمج تاريخ الأدب بوصفه تاريخاً خاصاً، في داخل تاريخ عام (ص 39).

(54) انظر: هانز روبرت ياوس: «تأملات حول حدود التأويلية الأدبية ومعالمها»، في «الشعرية والتأويلية»، 9، ميونخ، 1980، ص 459 - 81. وترجم إلى الفرنسيه بعنوان: حدود التأويلية الأدبية ومعالمها، في «ديبورجين»، العدد 109، 1980، ص 92 - 119، « التجربة الجمالية والتأويلية الأدبية»، ترجمة: شو، مطبعة جامعة ميسوتا، 1982، ص 3 - 188.

(55) لقد كان ميشيل ريفاتير من أوائل من أوضحا حدود التحليل البنوي، وبشكل عام حدود الوصف المجرد، في حواره مع جاكوبسن وليفي - ستروس. ويطربه ياوس بوصفه من «قدم الانعطاف من الوصف البنوي إلى تحليل تلقى النص الشعري» (نحو جمالية التلقى)، ص 141، وإن كان يضيف أن ريفاتير «معنى بالعناصر المعلنة سلفاً في دور التحقيق أكثر من عناته بالفعالية الجمالية لتلقى السرد»، في «تأويل السرد»، تحرير: فالديس وميلر، مطبعة جامعة تورونتو، 1971، ص 28 - 37.

(56) حول إعادة الاعتبار للمتعة الجمالية، انظر: ياوس: دفاعاً عن التجربة الجمالية، كونستانتس، 1972؛ Kleine Apologie der Aesthetischen Erfahrung. وهكذا يصطف ياوس إلى جوار المنصب الأفلاطوني عن المتعة الخالصة كما نجدها في حوارية (فيليوس) وإلى جوار العنف الكاتاني عن المتعة الجمالية المجردة وفكرة قابلتها الكلية للتوصيل.

(57) ولهذا فالقارئ مدعو «لقياس وتوسيع أنق تجربته الخاصة في مقابل تجربة الآخر» (ص 147).

(58) لن أتعرض هنا لنقاش الإبداع الفني والشعري (poiesis). وإن كان من الضروري لنظرية القراءة أن تتطوّر في تلك القراءة على فعل إبداعي يستجيب للفعل الشعري الذي أوجده العمل. ومتابعاً هانز بلوميرغ: «محاكاة الطبيعة»، مجلة Studium Generale، 10 (1957): 266، ويورغن متنشتراوس: «الأزمة الجديدة والتنوير»، برلين، 1970، يقتفي ياوس آثار دحر القوة الإبداعية المتحررة من أي نموذج بدأً من المصور الكتابية والهيلينية، ومروراً بعصر التنوير، ووصولاً إلى العصر الحاضر.

(59) تذكروا أن الشخصيات في «فن الشعر» لأرساطو توصف بأنها «أفضل» أو «أسوء» أو «مثلكما»، وتذكروا أيضاً أن التحفظات القرية التي أبدتها وبين بوث، عند مناقشة بلاغة القصص، كان لها علاقة بالآثار الأخلاقية لاستراتيجية الاقطاع في الرواية الحديثة.

(60) حول ترجمة كلمة (catharsis) (التطهير) بأنها (توضيح أو تعقيم) انظر الفصل المتعلق بفن الشعر في الجزء الأول، ولا سيما ص50.

(61) المصدر السابق، ص49.

(62) هائز روبرت ياووس: حدود التأويلية الأدبية ومعالمها، ص124.

(63) في الفصل القادم سنعود لهذه المتابهة، لنقريتها واستمداد صورة داعمة لفكرة الصوت السردي التي قدمتها في الجزء الثاني، ص95 - 99.

(64) لقد وصفت في مكان آخر الجدلية المناقضة بين التملك والتنانين، انظر: «مهمة التأويلية»، مجلة «الفلسفة اليوم»، 17، (1973): 112 - 24.

(65) انظر: الزمان والسرد، 1: 77. وما من أحد أوضح العلاقة الونشقى بين قابلية التوصيل والمرجعية بأوسع معانيها كما فعل فرانسيس جاك: انظر: «حواريات، بحوث منطقية حول الحوار»، باريس، المطبوعات الجامعية الفرنسية، 1979، و«حواريات 2: الفضاء المنطقي للتحاورية»، المطبوعات الجامعية الفرنسية، 1985.

(66) هذا التمييز بين القراءة بوصفها سكوناً أو توقناً والقراءة بوصفها زخماً يفسر تذبذب ياووس في تقدير دور التطبيق في التأويلية الأدبية. إذ يميل التطبيق، بوصفه سكوناً إلى التماهي مع الفهم الجمالي، بينما يلخص نفسه من حيث هو زخم بإعادة القراءة ويستعرض آثاره التطهيرية، وبالتالي يؤدي وظيفة «تصحيح لا تطبيق يستمر ليكون عرضة لضغوط المواقف وللإكراهات التي تفرضها القرارات التي يجب اتخاذها حول الفعل المباشر» (حدود التأويلية الأدبية ومعالمها، ص133).

الفصل الثامن

(1) لن أعود هنا مرة أخرى للأسباب التي قدمتها سابقاً حول تفضيلي الحديث عن إعادة التصوير المشتركة أو للتواشح أكثر من الإحالة المتداخلة. لكن هنا لا يعني المشكلات نفسها التي أبرزتها في الجزء الأول، الصفحات 77 - 82.

(2) ج. ت. فربوزر: ولادة الزمان وتطوره: نقد للتأويل في الفيزياء، مطبعة جامعة ماساشوستس، 1982.

(3) انظر كتابي: حكم الاستمارة، المقالة الأولى.

(4) انظر الزمان والسرد: الجزء الأول، ص222.

(5) يبيز يوسف حايم باروشالومي في «آخر»: التاريخ اليهودي والذكرى اليهودية (سيتل، مطبعة جامعة واشنطن، 1982) أن اليهود كانوا قادرین على أن يظلوا بلا كتابة علمية للتاريخ عدة قرون، بحيث يقرأ مخلصين لشعار «تذكرة» في سفر الشتنة، وأن الانتقال إلى البحث التاريخي في الفترة الحديثة إنما جاء بتأثير احتكارهم بالثقافة غير اليهودية.

(6) رودولف أوتو: فكرة المقدس: بحث في العامل غير العقلي في فكرة الإلهي وعلاقته بالعقلي، ترجمة جون هارفي (نيويورك)، مطبعة جامعة أوكسفورد، 1958).

(7) انظر الزمان والسرد، الجزء الأول، ص 169 - 74.

(8) مرة أخرى أشير إلى تحجلات حنة أرندت الخمسة حول العلاقة بين السرد والفعل. ففي وجه هشاشة جميع الأشياء الإنسانية، يكشف السرد عن «من» هو قاعل الفعل، ويعرض هذا الفاعل على الملا، مضافاً تماسكاً يستحق أن تعاد روایته، ويؤكد وبالتالي خلود الذكر والصيت. انظر: حنة أرندت: الشرط الإنساني (شيكاغو: مطبعة جامعة شيكاغو، 1958). وليس من المفاجئ أن أرندت لم تفصل أولئك الذين يهانون التاريخ عن أولئك الذين يصنعونه، أو أنها تبدأ فصلها الكبير عن الفعل بهذه الكلمات المستفأة من إسحاق دنسن: «يمكن احتمال جميع الأحزان، إذا ما صفتها في قصة، أو رویت قصة بها» (المصدر نفسه، ص 175).

(9) انظر: *Le Temps: le recit et le commentaire*, trans. Michele Lacoste (Paris: 1973). Harald Weinrich, *Tempus: Besprochene und erzählte Zeit*

(10) الزمان والسرد: 2، ص 61 - 71.

(11) حول فكرة الصوت السريدي، انظر المصدر السابق، ص 88 - 99.

(12) فن الشعر لأرسطو، ترجمة: جيمس هاتن (نيويورك، نورتن، 1982).

(13) إنني أرجون للفصل الأخير من هذا الكتاب فحص فكرة الهوية السردية التي تزوج، على صعيد الوعي الذاتي، التحليل الذي يمتد طوال الفصول الخمسة الأخيرة وينتهي هنا. وقد يرغب القارئ في الإحالـة إلى هذه المناقشـة عند هذه النقطـة. أما من ناحيـتي فأفضل الاكتـفاء بتشكيل الزمان الإنسـاني بذلكـه بغـية أن أـيفـي الطريق مـفتوحاً لـيفـضـي إـلى التـابـس زـمانـ التاريخـ.

الفصل التاسع

(1) سأجـيل هنا إـلى طـبـعة كـتاب هـيـبلـ عن محـاضـراتـ في فـلسـفة تـاريـخـ العـالـمـ التي أـعـدـها يوهـانـزـ هوـفـنـايـسـ (هـامـبورـغـ، 1955): جـورـجـ فـلـهـلـ فـرـدـرـيـكـ هيـبلـ: محـاضـراتـ في فـلسـفة تـاريـخـ العـالـمـ: المـقـدـمةـ، العـقـلـ فـيـ التـاريـخـ، تـرـجمـةـ: دونـكانـ فـوـرـبيـسـ: كـامـبرـجـ، مـطـبـعةـ جـامـعـةـ كـامـبرـجـ، 1975.

(2) لم يكن في البحث عن «تنوعات الكتابة التاريخية» التي تشكل المسودة الأولى لمعندية المحاضرات عن فلسفة التاريخ سوى هدف تعليمي. وبالنسبة لجمهور لم يكن متعرضاً على الأسباب الفلسفية للنظام الذي يؤمن لأخذ الحرية باعتبارها القوة الدافعة للتاريخ العقلي والواقعي معاً، كان من الضروري تقديم مدخل خارجي يفضي بالتدريج نحو فكرة تاريخ فلسفـي للعالم لا يلتزم بدوره إلا ببنية الفلسفـةـ الخاصةـ. وتذكر الحركة من «التـاريـخـ الأـصـيلـ» إلى «التـاريـخـ التـاليـ» ثم إلى «التـاريـخـ الفلـسـفيـ» الحركة من الفكر المجازـيـ إلى المـفـهـومـ (أـوـ الفـكـرةـ المـطـلـقةـ) مرورـاً بالفهمـ والـحـكمـ. يقول هيـبلـ إن كتاب التاريخ الأـصـيلـ يعنـونـ بالأـحداثـ والمـؤـسـاتـ التي تـقعـ عـلـيـهاـ عـيـونـهـ، فـيـرـونـهاـ عـيـاناـ، وـتـشـرـكـ بـهـاـ روـحـهـ. معـ هـؤـلـاءـ الـكتـابـ، يتمـ عـبـورـ العـتـبةـ الأولىـ إلىـ ماـ وـرـاءـ الأـسـاطـيرـ وـالـتـقـالـيدـ الـتـيـ أـكـلـ الـدـهـرـ عـلـيـهـ وـشـربـ، لأنـ روـحـ الـأـمـةـ تـكـونـ أـصـلـاـ قدـ عـبـرـتـ هـذـهـ العـتـبةـ بـاتـكـارـهـ الـسـيـاسـةـ وـالـكـتـابـةـ. وـيـمـضـيـ التـاريـخـ قـدـماـ فيـ هـذـاـ التـقـدـمـ الـوـاقـعـيـ منـ خـالـلـ استـبـطـانـهـ وـتـحـوـيلـهـ إـلـىـ الدـاخـلـ. وـفـيـ يـمـضـيـ بالـتـاريـخـ التـالـيـ، فـهـوـ يـقـدـمـ أـنـصـاـكـالـاـ تـمـ بـهـ اـجـتـيـابـ نظامـ معـيـنـ وـتـكـرـرـ التـرـاتـبـ الـذـيـ يـمـضـيـ مـنـ التـمـثـيلـ إـلـىـ الـمـفـهـومـ. وـمـنـ الـجـدـيرـ بـالـمـلـاحـظـةـ أـنـ التـاريـخـ الـعـالـمـيـ يـشـكـلـ وـحـدهـ أـدـنـيـ درـجـاتـ هـذـاـ الـمـسـتـوىـ، مـضـفـاـ عـلـىـ الـاـفـقـارـ إـلـىـ الـفـكـرةـ الـمـوـرـجـهـةـ الـتـيـ

تحكم بجمع الخلاصات والصور المجردة ما يبث فيها وهم التجربة المعيشة. (ولذلك فالنarrative الفلسفى للعالم لن يكون تارىخا كلها عاليا بالمعنى الإجمالي لتاريخ الأمم التي يجاور بعضها بعضاً، وكأنها خارطة في بد جغرافي). والشكل الآخر الذي يجب رفضه هو «التاريخ النفعي» برغم أنه يعني يجعل كل من الماضي والحاضر يتادلان المعنى، لأنه يقوم بذلك على حساب ميل أخلاقي يضع التاريخ تحت رحمة القناعات الشخصية لمورخ معين. (وأساعدك لاحقاً عند مناقشة عمل كوسيلك، إلى هذه الفقاعة المهمة عن التاريخ الكبير العي). والشيء الأكثر إدهاشاً هو خطبة هيغل الرنانة ضد «التاريخ النجدي»، الذي يشكل لب التاريخ التأملي، إذ بالرغم من حدتها في استخدام المصادر، فهي تشتراك في الأخطاء مع كل فكر نجدي، في حين أن المفترض بها أن تقاوم الفكر التأملي، المترکز حول أسللة تتعلق بشروط الإمكانية وقدان الاتصال بالأشياء نفسها. لذلك ليس من المدهش أن هيغل يفضل «التاريخ المتخصص» (تاريخ العلم، تاريخ الدين، تاريخ الفن.. الخ) لأنه في الأقل يمتلك فضيلة الإحاطة بفعالية روحية واحدة بوصفها وظيفة لقوى الروح التي تضفي الخاصية على روح الأمة. ولهذا السبب يضع هيغل التاريخ المتخصص في ذروة انماط التاريخ التأملي. مع ذلك يشكل العبور إلى تاريخ العالم الفلسفى فزعة نوعية في جولاته في صنوف كتابة التاريخ.

(3) لهذه المسلمة نفس النصاب الإبستمولوجي (المعرفي) الذي ينطوي عليه الاعتقاد في نهاية الفصل السادس من (ظاهراتيات الروح) حيث يفترض باليقين الذاتي حين يتوحد الفاعل مع قصده و فعله.

(4) حتى لو سمعنا عدداً من المعتقدين على المشروع الهيغلي، فإن هذه العجج التي يفترض أن تكشف عن توافقها هي نفسها مستعارة من النظام الكلى عنده، الذي لم يسبق إليه أحد. هل نذكر العقل أو التووس عند أناكسوغراس؟ لقد رفض أفلاطون أصلاً وجود فلسفة تظل عندما السيبة الواقعية خارجة عن حكم الروح. مذهب العناية الإلهية؟ لم يفهمه المسيحيون إلا فهماً منظرياً ومن خلال التدخلات الاعتباطية. ولم يطبقوا على تاريخ العالم بأسره. والأكثر من ذلك عند محاولة كشف الطرق الإلهية الخفية أنها تهرب من وظيفة معرفة الله. مذهب العدالة أو أوضحت تاريخياً وليس ميتافيزيقياً كيف يتناسب الواقع التاريخي مع الخطط الإلهية. وفي إخفاقه في تفسير الشر دليل على ذلك: «ينبغي أن يجعلنا نحيط بجميع أخطاء العالم، بما فيها وجود الشر، حتى يمكن أن تصالح الروح المفكرة مع الجوانب السلبية في الوجود» (المحاضرات، ص 42) لأنها الإلهية عند لا يبنت؟ تظل مقولات لا يبنت «مجده وغير محددة» (المحاضرات، ص 42) لأنها أو العناية عند لا يبنت؟ تظل مقولات لا يبنت «مجده وغير محددة» (المصدر نفسه، ص 42 - 43). وما دام الشر لم يندفع في خطوة كبرى عن العالم، يظل الإيمان بالتوس (أو العقل) أو العناية الإلهية، أو يوجد خطة إلهية، أمراً معلقاً. وهي بالنسبة إلى فلسفة هيغل الخاصة عن الدين لا تقدم علينا ذا شأن. فهي داخل هذه الفلسفة يمكن اطمئنان قوي أن الله أورحى وكشف نفسه، ولكنها تطرح المشكلة نفسها: كيف يمكن التفكير حتى النهاية بما هو مجرد موضوع إيمان؟ كيف يمكننا أن نعرف الله معرفة عقلية؟ يعيدنا هذا السؤال إلى تحديدات الفلسفة التأملي كلكل.

(5) تجد هذه القصدية المزدوجة أصداءها في الفكر المعاصر. ولقد أشرت مراراً إلى مقالة لوبية عن قوة الحجكة التاريخية. يقول لوبية إنه ما من شيء يمكن قوله إذا حدث كل شيء كما خططنا له وقصدناه. إذ لا نروي إلا ما يضفي القوة والتعقيد على مشاريعنا البسيطة، أو ما يجعلها

تسير في طريق الخطأ، أو حتى تصير غير معقوله. وبهذا الصدد يتميز المشروع الذي تحبشه تدخلات مشاريع أخرى. وحين لا يتفق الآخر المتنج مع الأسابي التي دفعت المشاركون إلى القيام ب فعل معين - على سبيل المثال: تدشين ملعب نورمرينغ الذي خطط فنانو الرابع الثالث لافتتاحه في اليوم الذي احتفلت فيه قوات الحلفاء بانتصارها فيه - بل حين لا يمكن عزو الآخر إلى أي طرف ثالث آخر، فإن علينا أن نزوي كيف ولماذا انقلبت الأشياء على نحو مختلف مما تنبأ به الجميع. يتناول هيغل هذه النبذة حيث يترکها لوبيه، أي يقول حيادي، أو ساخر أو يائس، لمكانة المصادقة في التاريخ، بمعناها الذي استخدمه كورنون.

(6) يقول ريمون آرون متابعاً كورنون: «إن الواقعية التاريخية لا يمكن اختزالها في الأساس إلى نظام أو نسق، لأن المصادقة هي أساس التاريخ» (مدخل إلى فلسفة التاريخ، ص 16).

(7) ما أدعوه بتحصيل الحاصل الكبير، وهو ما يشكل المشروع الذي تحمله مفردة (التطور) يكرر التحصيل الأصغر، أعني التفسير الذي يعلن عنه التصريح الشهير: «إن الفكره الوحيدة التي تحملها الفلسفة منها هي الفكره البسيطة عن العقل، أي فكرة أن العقل يحكم العالم، وتذلك فإن تاريخ العالم هو عملية عقلية». ويظل إثبات المعنى هذا كما يقدم نفسه العقيدة الفلسفية التي لا تهتز لدى هيغل، كما يتضح في الصفحة التالية من طبعة هوفبايشر لهذه المحاضرات: «إن تاريخ العالم يحكمه مخطط عميق هو عملية عقلية - ليست عقلانيتها عقلانية موضوع جزئي، بل عقل الهي ومطلق - أي أنها قضية يجب أن نسلم تسلیماً بحققتها، ونكتمن براهيمنها في تاريخ العالم نفسه، الذي هو صورة عن العقل واستمداد من تشعّعاته».

(8) قلنا سابقاً إن هذا العبور يتم استباقه في تاريخ خاص، حيث ندرك أصلاً شيئاً ما من هذا الإلاغ للرد في تبرير المفكرة.

(9) لنضع جانباً الحجج السياسية التي تندد بهيغل بوصفه مدافعاً عن الدولة السلطانية، أو حتى بوصفه مبشرًا بالحكم الشمولي (التوتالياري). وقد عرض إريك فايل هذه الحجج ورأى أنها تستند إلى علاقة هيغل بالدول المعاصرة له «فياساً بغيرنا عودة الملكية، أو إنكلترا قبل قانون الإصلاح لعام 1832، أو النمسا في عهد ماترنيخ، كانت المانيا دولة متقدمة» (هيغل والدولة، باريس، 1950، ص 19). والأهم أن «هيغل كان يبرر الدولة القومية ذات السيادة، يقدر ما يبرر الفيزياوي حالة الطقس» (المصدر نفسه، ص 78). ولا ينبغي أن نتوقف عند المسلمات التي تعلق بين الحين والآخر أن هيغل كان يعتقد أن التاريخ قد اكتمل عندما أدرك ذاته تماماً في الفلسفة. وعلامات عدم اكتمال تاريخ الدولة من الكثرة والوضوح في عمله بحيث تغيبنا عن الرد على هذه الفكرة الحمقاء. فما من دولة حققت اكمال المعنى الذي رأى هيغل فقط كيذرة وفي حالة أولية. انظر: هيغل: فلسفة الحق، ترجمة توكي، مطبعة جامعة أوكسفورد، 1967. تأتي فلسفة التاريخ لتحتل تماماً منطقة الحق من دون قانون، وهو ما تستطيع فلسفة الحق أن تحدث عنه من خلال اللغة الكانتية كما ترد في مقالة مشروع السلام الدائم. فتقدم أرواح الأمم يحتل مكان القانون الدولي، الذي لم يبلغ بعد نضجه في طور الحق الفعلي. بهذا المعنى، نسبت فلسفة التاريخ فلسفة الحق. وفي المقابل، قد تتمكن فلسفة الحق، القادر على إكمال ما اعتبرته فلسفة التاريخ ناقصاً، من تصحح نقطة جوهريه في فلسفة التاريخ أيضاً. وليس من المؤكد أن يكون هذا الوقت أو ذلك أوان رجال التاريخ العظام، أو في الأقل الأبطال القوميين في أزمة الحرب كما في أزمة السلام (انظر: هيغل والدولة، ص 81 - 84). ما ينبغي أن يجيء هو الدولة التي ستتصير، داخلياً، دولة

كل شخص، وخارجياً، الدولة العالمية. والتفكير بالتاريخ لا يعني دعنه بالماضي، بل يعني فقط الإهاطة بما حدث فيه فعلاً، وذلك هو الماضي الذي تم تخطيه (فلسفة الحق، ص 216). بهذا المعنى، لا يعني الاكتمال في الفقرة الشهيرة المشار إليها في مقدمة فلسفة الحق أكثر مما رأه فيه إريك فايل: «أن شكلاً من أشكال الحياة قد تقادم» (هيغل والدولة، ص 104). ولذلك قد يظهر شكل جديد في الأفق، المهم أن الحاضر الذي استطاع فيه هذا الماضي الذي تم تخطيه يبقى فعالاً بما يكفي فلا يكفي عن نفسه في الذكرة أو في الاستيقاظ.

(10) انظر: بول ريكور: «منزلة العناية الإلهية في فلسفة هيغل عن الدين» في كتاب «المعنى والحقيقة والله»، تحرير: ليروي روفر (نوتردام: مطبعة جامعة نوتردام، 1982)، ص 70 - 88.

(11) الغريب أن نجد هذين النيارين من التزعمات المضادة لهيغل لدى رانكه. فمن ناحية، يتم رفض مكر العقل بوصفه «تمثيلاً لا يليق أن نطلقه على الله والإنسانية» لمصلحة لاهوت في التاريخ بلا فلسفة: «وكل عصر هو أمام الله مباشرة». ومن ناحية أخرى، يبريد المؤرخ أن يعرف الرقائق وأن يصل إلى الماضي كما حصل في ذاته واقعياً، لمصلحة تاريخ يقوم بما يقرّم به من دون فلسفة أيضاً.

(12) يحتوي التأكيد التالي على ما أصبح غير قابل للتصديق بالنسبة لنا: «العالم الحاضر والمصورة الحاضرة ووعي الروح بذاتها تنطوي في داخلها على جميع العراحل التي يبدو أنها حصلت في التاريخ سابقاً. ولا ريب أنها تكتسي بشكل ما بصورة مستقلة وعلى التوالي، غير أن ما تكونه الروح الآن هو ما كانت ضمّناً دائماً، ولا يتعدى الفرق أن يكون في الدرجة التي تطورت إليها هذه الطبيعة الضمنية» (محاضرات في فلسفة تاريخ العالم، ص 150).

(13) في الواقع تمتاز هذه النقلة في نص هيغل بضعف واضح. انظر المصدر السابق، ص 52 - 53.

(14) موقف هنا قريب من موقف هائز - جورج غادamer. فهو لم يتردد في أن يبدأ القسم الثاني من كتابه العظيم «الحقيقة والمنهج» بالتصريح المدهش التالي: «لو كان علينا أن نتابع هيغل أكثر من شلبيرمآخر، فإن على تاريخ التأويلية أن يركز تركيزاً مختلفاً تماماً (ص 153، وأيضاً ص 306 - 10). ولدى غادامر، أيضاً، لا تستطيع أن تفند هيغل استناداً إلى حجج تعيد إنتاج اللحظات التي تم التعرف عليها وتخطيها في مشروعه التأليقي (المصدر نفسه، ص 307). علينا أن نتحفظ بحقيقة فكر هيغل»، بإعطائها تأويلات زائفة وتفنيديات واهية. ومن هنا فحين يكتب غادامر أن الوجود تاريخياً يعني أن معرفة المرء بذاته لا يمكن أن تكتمل» (ص 269)، فإنه أيضاً يستسلم لهيغل أكثر مما يهزمه من خلال الفكر النقدي. «لا يمكن العثور على النقطة الأرخيدية التي يمكن بها قلب فلسفة هيغل من خلال التأمل» (ص 308). يحطّم غادامر «الصلة السحرية» عند هيغل (ص 307) باعتراف له قوة فكر زاهر. وما يزهد فيه هو فكرة «الانصهار المطلق بين التاريخ والحقيقة» (المصدر نفسه، ص 306).

الفصل العاشر

(1) رينهارت كوسيلك: «مستقبلات ماضية: دلاليات الزمان التاريخي»، ترجمة: ترابير (كامبرج، 1985). إلى أي حلٍ من الحقوق تنتهي هاتان المقولتان التاريخيتان؟ هما عند كوسيلك مفهومان مطردان، لهما علاقة بالمشروع المقام على أساس ثابت، وهو الدلاليات المفهومية

المطبقة على مفردات التاريخ وزمان التاريخ. وبوصفه علم دلالة، يهتم هذا الحقل بمعانٍ الألفاظ والنصوص أكثر من اهتمامه بالحالات والعمليات الناشئة عن التاريخ الاجتماعي. وكلم دلالة مفهومي، يسعى إلى إلقاء دلالات الكلمات الأساسية - كالتاريخ، والتقدم والأزمة.. وغيرها - التي تربطها علاقة بالتاريخ الاجتماعي وتبرز بوصفها مؤشرات على التغير وعوامل له. والحقيقة أن هذه الألفاظ الأساسية يقدر ما تحمل للغة التغيرات الكامنة فيها التي يوفر التاريخ الاجتماعي أساساً نظرياً لها، فهي تهم في إنتاج ونشر وتعزيز التحولات الاجتماعية التي تطلق عليها تسمية من خلال كونها تنضم إلى المستوى اللغوي. ولا تظهر هذه العلاقة المزدوجة للتاريخ المفهومي بال التاريخ الاجتماعي إلا إذا أعطينا علم الدلالة استقلال حقل دراسي متغير.

(2) «التغير» هي الماضي الحاضر، الذي أصبحت أحدهاته، وبالإمكان تذكرها» (272).

(3) لا يخفى كوسيلك في الإحالات إلى كتاب «الحقيقة والمنهج» لفادامر (ص 310 - 25) فيما يتعلق بمعنى هذا المصطلح (Erfahrung) [التجربة] ومصادمه الفكرية فيما يتعلق بالتاريخ (ص 323).

(4) حين يتجمع التاريخ بوصفه حدثاً ومتيناً، يترصد الأساس اللغوي لخطيّ نقطة الانعطاف التي تقضي إلى فلفة المثالية التاريخية» (مستقبلات ماضية، ص 27) ويحلل كوسيلك إلى درويسن: التاريخ، تحرير: هوينر، ميونخ، 1943، ص 325.

(5) سأترك هنا جاباً التقاريرات بين (التاريخي) (والشعري) التي تبع من الخاصية الملحمية للتاريخ حين يُروى. ويرى كوسيلك أن مصطلح «التاريخ» و«الرواية» قد افترقا من بعضهما بين عامي 1690 و1750، لا كطريقة للانتفاخر من التاريخ، بل بغية الارتفاع بمزايم العقيقة للرواية. ولقد تحدث لا يائز عن التاريخ بوصفه رواية إلهية. واستعمل كانط مصطلح «الرواية» استعارياً في أطروحته الناسعة عن «التاريخ ذي المقصد الكوزموبولتي» لكنكي يعبر عن الوحدة الطبيعية للتاريخ العام.

(6) يقول كوسيلك: «يصبح الزمان قوة حركية وتاريخية في ذاته» (ص 246)، وهو يشير إلى نكارات المصطلحات الخاصة بالزمان التي شاعت بين عامي 1770 و1830 مثل: - Zeit-Abschnitt, .. Ansicht, - Aufgabe, ..

ومصطلح (Zeitgeist) [روح العصر] هو المثال الأوضح على ازدهار المصطلحات هذا.

(7) تكتسي هذه الفكرة عن زمان جديد، وهي التي أنسفت إلى فكرتنا عن الحداثة، كامل معناها إذا قارناها بموضوعتين من الفكر التاريخي السابق حالتنا دون إخراج هذه الفكرة إلى النور. فهي تبرز قبل كل شيء من الأنماط المنهارة للأخriovas السياسية التي يقتنى كوسيلك تجلياتها في القرن السادس عشر. وإذا يوضع الاختلاف الرماني بين الأحداث الماضية والأحداث الحاضرة بمواجهة أفق نهاية العالم يصبح جوهرياً. أضف إلى ذلك أن جميع هذه الأحداث يطرأونها بطرق متنوعة «أشكالاً» استباقية للنهاية، تنظم حولها جميع علاقات الترميز التمثيلي التي يجعلها معناها الأخير تطفى على علاقات الترتيب الزمني. وتتجمل المقابلة الثانية من التغير في أفق التوقع الذي ندين له بالطرح الحديث لمشكلة علاقة المستقبل بالماضي أمراً مفهوماً. ذلك أن لها علاقة بالموضوعة الشهيرة الأكثر عناداً، موضوعة أن التاريخ هو معلم الحياة (historia magistra vitae). وما (م.ن.)، ص 21، الفصل المعنون: «ذريان الموضوعة في منظور العملية التاريخية المستحدثة». وما أن تختزل تواريخ الماضي إلى مجموعة من الأمثلة وال عبر حتى تتجدد عن صورة زمانيتها الأصلية

التي كانت تميزها الواحدة عن الأخرى، وتغدو مجرد مناسبة لتعلم التجربة التي تفعّلها في الحاضر. وبهذا الشأن، تصبح هذه الأمثلة معلومات أو نصباً. ومن خلال تواترها فهي عرض من أغراض الاستمرارية بين الماضي والمستقبل وذكر بها معاً أما اليوم، وخلافاً لتحديد الزمان التاريخي عبر الوظيفة التعليمية للأمثلة، فإن الاعتقاد بالعيش في «أزمنة جديدة» قد «زُمِّنَ التاريخ»، إذا صح التعبير (انظر: ص 73 - 155، الفصل المعنون: «النظريّة والمنهج في تحديد الزمان تاريخياً»). والحال فإن الماضي، وقد تجرد عن نصبه كمثال أو عبرة، يلقى الآن خارج فضاء تجربتنا في ظلال ما لم يعد يوجد.

(8) يستشهد كروسيك بعنصر من كتاب لستنغ: «ثقب الجنس البشري» حيث لا يكتفي بالاعتراف بمثل هذا التسريع، بل يرغب ويوصي به (ص 18، وص 78). وأيضاً الفقرة التالية من روبيبر: «القد آن الأوان الذي يتحقق فيه كلُّ مصيري». فإن تطور العقل البشري قد وضع الأساس لهذه الثورة العظيمة، وقد وقع عليك الواجب الخاص بتسريعها» (م.ن. وهو يحيل إلى: حول الدستور، 10، أيار، 1793، الأعمال الكاملة، 9: 495). ويردد كاتط صدى هذا القول في كتابه «السلام الدائم» الذي هو «ليس بمجرد فكرة خرقاً، لأننا قد نطمئن بأن تكون الحقبة التي تجري فيها مقادير متساوية من التطور أسرع خطى في تطورها».

(9) ينقلب المخططان السابقان في الوقت نفسه. ذلك أن الآخريات الحقيقة تلد من رحم المستقبل المسطّق والمنتقد، ولهذا يطلق عليها بوتوريات. وهي تشير، بفضل الفعل الإنساني، إلى أفق التوقع، وهي ما يعطي عبر التاريخ الحقيقة ودروسه، العبر التي تعلمنا أن المستقبل مشعر ومفتوح علينا. فبدلاً من أن تسحقنا قوة التاريخ، فإنها تشد من أرزنا، لأنها فعلنا نحن، حتى حين لا نعرف ما نفعله.

(10) المصدر نفسه، ص 198 - 213: «حول انتظام التاريخ». وهناك تعبير آخر جديّر بالاعتبار بالألمانية هو (Machbarkeit der Geschichte) [إنجلاء التاريخ].

(11) تذكروا ملاحظة فرانسوا فوريه في كتابه: «تأويل الثورة الفرنسية»: «ما عزل الثورة الفرنسية جانباً أنها لم تكن نقلة، بل بداية هوم تلك البداية. وتكمّن أهميتها التاريخية في صورة واحدة كانت فريدة فيها، ولا سيما حين أصبحت تلك الصورة «الفردية» عالمية، إلا وهي أنها كانت التجربة الأولى مع الديمقراطية» (ص 79).

(12) كارل ماركس: برومير الثامن عشر لويس نابليون، ترجمة: أيدن وسبر، لندن، 1926، ص 23. وللفكرة «الظروف» هذه مجال لا يأس به. وقد وضعتها بين أكثر المكونات بدائية في فكرة الفعل على مستوى المحاكاة. وهذه الظروف أيضاً هي ما يتم تقليله على مستوى المحاكاة، في إطار العبكرة، كتأليف بين المتغيرات. وفي التاريخ، أيضاً، تجمع العبكرة بين الأهداف والعمل والمصادفات.

(13) يستشهد كروسيك بالقول التالي لنوفاليس: «لو كنا نعرف كيف نحيط بالتاريخ على نطاق واسع، لكننا نلاحظ التقاطع الخفي بين القبل والبعد، ولتعلمنا كيف تكون التاريخ من الأمل والذاكرة» (ص 270).

(14) إذاً فهذه قضية مقولات إيماتولوجية تساعد في إيجاد أساس لامكانية التاريخ...إذاً ما من تاريخ يمكن تشكيله بمعزل عن تجارب الذوات الإنسانية الفاعلة وتوقعاتها» (م.ن.، ص 269). «وبمقتضاه فإن هاتين المقولتين مؤشران على شرط إنساني عام، يمكن للمرء القول إنها تشيران

إلى شرط أنثروبولوجي لا يمكن من دونه للتاريخ أن يكون ممكناً أو مفهوماً (ص270).

(15) يورغن هابرماس: *الحداثة مشروعًا ناقصاً، مجلة «النقد» (Critique)*، العدد 413، أكتوبر، 1981، ص 950 - 69.

(16) يورغن هابرماس: *نظير الفعل الانصالي*، ترجمة: توماس ماكارثي، بوسطن، 1984.

(17) بول ريكور: *العقل العملي*، في كتاب *«المقلالية اليوم»*، مطبعة جامعة أوتاوا، 1979، ص 225 - 48.

(18) لقد واجهنا هذه المشكلة سابقاً مع الاستقطاب بين الترسب والابتکار في الترابية المميزة لحياة نماذج الحبک. وهكذا يطل علينا التقىضان مرة أخرى: أعني التكرار الذليل والاشتقاق. وكما قلت سابقاً فإنني أشتراك مع فرانك كيرمود، الذي أستغير منه هذه الفكرة عن الانشقاق، في أن الرفض العميق لأية مراجعة من شأنه أن يحول نقد النماذج المتدالة إلى انشقاق. انظر: *الزمان والسرد*، 2: 7 - 28.

(19) يبدو أن كرسيلك يقترح شيئاً مشابهاً. «وهكذا يمكن أن يحدث أن علاقة قديمة يمكن أن تعود إلى مجال الفاعلية مرة أخرى، وكلما زادت التجربة اتساعاً زاد المرء احتراماً، ولكن أيضاً زاد المستقبل افتتاحاً. ولو كانت هذه هي الحال، إذاً وكانت نهاية الأزمة العدبية بوصفها تطروا واعداً بالتناول قد بلغت غايتها» (مستقبلات ماضية، ص288). على أن مؤرخ المفاهيم التاريخية وعالم دلالتها لن يقول لا بعد ذلك.

(20) هائز - جورج غادamer: *الحقيقة والمعنى*، ص267. وسواء «أكنا واعين له بصراحة أو لا، فإن قوة هذا التاريخ التأثيري تظل عاملة...ونحن نرى أن قوة التاريخ التأثيري لا تعتمد على كونه معروفاً» (ص268).

(21) جان غراندن: *الشعور بأثر التاريخ ومشكلة الحقيقة التأويلية*، أرشيفات الفلسفة، (1981): 44 - 435 .53. وهناك سلف لهذه الفكرة عن التأثر بالتاريخ يتغفر في الفكر الكانتوية عن التأثر الذاتي، التي أشرت إليها سابقاً عند مناقشتي التباسات الزمان. ويرى كانت أننا نتأثر بعن أنفسنا، كما في الطبعة الثانية من *«نقد العقل الخاص»*، باتفاقنا الخاصة. وكما قال في الطبعة الأولى، فإننا برسمنا خطأ تكون قد أنتجنا الزمان، ولكن ليس لدينا حدين مباشر بهذه الفعل الإنتاجي، ما لم يكن عن طريق تمثيل موضوعات تحددها هذه الفعالية التأليفية. انظر: سابقاً، ص 54 - 57.

(22) انظر: بول ريكور: *«الأخلاق والثقافة: هابرماس وغادامر في حوار»*، الفلسفة اليوم 17 (1973): 153 - .65.

(23) انظر: ما سبق، ص 303.

(24) يتحدث عن *«تاريخ الفكر، والمعرفة، والفلسفة، والأدب...يااحتاً ومستكشفاً المزيد والمزيد من الاستمراريات»*، في حين يبدو التاريخ نفسه متخللاً عن انفجار الأحداث لصالح البنى الثابتة» (حفيّيات المعرفة، ص6).

(25) *الزمان والسرد*: 1: 194 - 214.

(26) انظر: حفيّيات المعرفة، ص 126 - 31.

(27) حول هذه النقطة، يصحح *«حفيّيات المعرفة»* الانطباع بوجود التماسك الشامل والاستبدال الكلي الذي افترجه كتاب *«الكلمات والأشياء»* (نيويورك، 1973)، على أن هذا العمل

الأخير لا يأخذ بالاعتبار إلا ثلاثة حقوق يستمologية، دون أن يتطرق إلى ذكر حقوق أخرى سواء، ولا إلى المجتمعات التي تحدث فيها. «تفصيل المفهومات تزامن القطائع، تماماً كما دمرت الوحيدة المجردة للتبير والحدث» (حفيات المعرفة، ص 176). وبضاف إلى هذا التعليق تحذير ضد أي تأويل أحادي صريح للابستيم من شأنه أن يفضي بسرعة إلى حكم ذات مسلطة (ص 191). وعند الحد، لو جاز أن يتعرض مجتمع ما للتحول شامل في كل ناحية، ستجد أنفسنا أمام فرضية ديفيد هيوم، كما ينقلها كارل منهيم، حيث يحل محل آخر تماماً دفعه واحدة، وكما رأينا فإن استمرارية تبادل الأجيال واحداً بعد الآخر تسهم في المحافظة على استمرارية التكوير التاريخي.

(28) حول هذه النقطة انظر: فكتور غولديشت: *الزمان الفيزيائي والزمان المأساوي* عند أرسطو، ص 14.

(29) فيرأى فوكو،وصولاً للتحول الذي يجري الآن، كان التاريخ محكوماً بغاية واحدة لا غيرها: «هي إعادة تشكيل، على أساس ما تقوله الوثائق وأحياناً ما تلمع إليه، للماضي الذي ابنت منه، والذي اختفى الآن وخلفته بعيداً وراء ظهرها، وقد عوّلت الوثيقة دائماً على أنها لغة صارت منذ أن اخترزت إلى صمت أثرها الهش ولكن الذي يمكن فك مغافلته» (حفيات، ص 6). ويلي ذلك الصيغة التي تتضمن دلالة حفيات فوكو كلها: «ليست الوثيقة أداة تاريخ محظوظة، فالنarrative هو في الأصل والأساس ذاكرة، التاريخ هو طريقة من الطرق التي يتعرف بها مجتمع ما ويتطور متناً توثيقياً يرتبط به ارتباطاً وثيقاً» (ص 7، والتاكيد منه).

(30) انظر ما سبق، ص 144 - 47.

(31) انظر: *الزمان والسرد*، 2، الفصل الأول.

(32) المصدر نفسه، ص 151.

(33) انظر: *الحقيقة والمنهج*، ص 258 - 67. «إذا كنا نحاول أن نفهم ظاهرة تاريخية عن المسافة التاريخية التي يتسم بها وضعننا التأريخي، فستكون دائماً عرضة لأنّار التاريخ التأريخي» (ص 267).

(34) «الافق شيء»، تتحرك نحوه ويتحرك معنا. والأفاق تغير مع الشخص الذي يتحرك. وهذا فائق الماضي، الذي تبعته الحياة البشرية بأسراها والذي يوجد على شكل تراث، هو في حركة دائماً. وليس الشعور التأريخي هو الذي يطلق حركة الأفق المحيط بنا أولاً. لكن هذه الحركة تعي نفسها فيه» (ص 271). وفي الواقع لا يهم أن يستعمل غادamer المصطلح (الافق) على الجدل بين الماضي والحاضر، في حين يستقيمه كوسيلك لتوقدانتا. ويمكننا القول إن غادamer من خلال هذا المصطلح يصف التوتر المركون لفضاء التجربة. ونستطيع أن نقوم بذلك ما دام التوعّي نفسه واحداً من المكونات لما تسميه هنا بافق الحاضر.

(35) تشكل هذه العالمة معاً «الافق الواحد الكبير الذي يتحرك داخلياً، إلى ما وراء حدود الحاضر، ليضم الأعمق التأريخي لشعورنا بالذات» (م.ن.).

(36) هنا تكون تأويلية النص دليلاً جيداً: «كل مواجهة مع التراث تحدث في إطار شعور تأريخي ينطوي على تجربة توتر بين النص والحاضر. وتتمكن المهمة التأويلية لا في النقطة على هذا التوتر بمحاولة إدماج ساذجة، بل بإخراجه شعورياً. ولهذا السبب فإن من صعب المقاربة التأويلية أن تشترع أفقاً يختلف عن أفق الحاضر» (ص 273).

(37) أوبن فنك: «الصورة بوصفها نافذة على صورة العالم» في «دراسات حول الظاهراتية» 1930 - 1939 (نيهوف، 1966، ص77)، و «عن الظاهراتية»، ترجمة: فرانك، باريس، ميني، 1974، ص.79.

(38) انظر: الحقيقة والمنهج، ص.235.

(39) المصدر نفسه، ص 333 - .41.

(40) المصدر نفسه، ص 245 - .74.

(41) يكتب غادamer، متابعا هيدغر: «يتعرض من يحاول أن يفهم للارتباك من المعاني السابقة التي لم تأت بها الأشياء نفسها. وكون الاشتغال على مشاريع مناسبة، استباقية بطبعتها، ينبغي أن توكله «الأشياء نفسها» هو المهمة الدائمة لفهمه. فال موضوعية» الوحيدة المتاحة هنا هي تأكيد معنى سابق في كونه اشتغل عليه» (ص236). يشهد على ذلك البحث عن تشاكلات في قلب صراع التأويلات: «إن الهدف من أي اتصال وفهم هو الاتفاق حول الموضوع» (ص260). فاستباق المعنى الذي يحكم التصوص ليس بأول أمر خاص، بل هو أمر عام (ص261).

(42) «يمثل شعورنا التاريخي دائمًا بأصوات شئ يتردد فيها صدى الماضي. والحاضر وحده هو ما يستقر في تنوع هذه الأصوات: وهذا ما يشكل طبيعة التراث الذي نسخ إلى أن نشرك ونسهم فيه. والبحث التاريخي الحديث ليس بمجرد بحث، بل هو نقل للتراث» (ص252).

(43) «وعلى أية حال، فالفهم في العلوم الإنسانية يشترك بشرط أساسى واحد مع استمرارية التقاليد، ألا وهو أنه يترك نفسه يوجهه التراث» (ص252). «والبحث التاريخي الحديث ليس بمجرد بحث، بل هو نقل للتراث» (ص252).

(44) «إن المكان بين الغرابة والألفة الذي يدخله النص المتنقل لنا هو المكان المتوسط بين كونه موضوعاً منفصلاً مقصوداً تاريخياً وبين كونه جزءاً من تراث ما. ويكمّن الموطن الحقيقي للتأويلية في هذه المنطقة المتوسطة» (ص، 262). ويشفي أن تقارن هذه الفكرة بفكرة هيدن وابت في كون التاريخ طريقة لاسترداد الألفة مع غير المأثور كما هو طريقه لجعل المأثور غير مأثور.

(45) كانت سوسة النقد حاضرة أصلًا في النص الشهير من هيدغر الذي يبدأ منه فهم التأمل التأوليلي عند غادamer: «في دائرة الفهم تختفي إمكانية إيجابية من نوع مبنية جدًا للتعرف. والواقع أنت لا تتمكن بهذه الإمكانية في تأولينا إلا حين تكون قد فهمتنا أن مهمتنا الأولى والأخيرة والدائمة لا تنسّع أبداً لتسلّكنا السابق ورؤيتنا السابقة وتصورنا السابق بأن تقدمهم لنا الأوهام والتصورات الشعية، بل بالأحرى أن نجعل الموضوعية العلمية في مأمن بالاشتغال على هذه النبي السابقة من خلال الأشياء نفسها» (الوجود والزمان، ص195). على أن هيدغر لا يقول لنا قوله ملموسًا حول الكيفية التي يتعلم بها مؤول ما أن يميز استباق معنى «من خلال الأشياء نفسها عن الأوهام والمفاهيم الشعية».

(46) لا أريد أن أطفل الصراع بين تأولية التقاليد ونقد الأيديولوجيا. وطموحها في أن تكون كلية، إذا استعدنا المواجهة بين غادamer وهابرماس في كتاب كارل - أوتو آبل: «التأوليلية ونقد الأيديولوجيا، فرانكفورت، 1971، يبدأ من مكابين مختلفين، إعادة تأويل النصوص المختلفة من التراث بالنسبة لأحدهما، ونقد أشكال الاتصال المشوهة نسقياً بالنسبة للأخر. وهذا هو السبب في كوننا لا نفرض فقط على أحدهما ما يسميه غادamer بالانحياز، الذي هو انحياز مفضل، وما يسميه هابرماس بالأيديولوجيا، وهي تشويه نسقي لكتابتنا الاتصالية. يجب أن نبين فقط، عند

الحدث من منظورين مختلفين، أن أيهما يجب أن يندمج ببرهان الآخر، كما حاولت أن أوضح في مقالتي: «الأخلاقي والتلقائية: هابرماس وغادامير في حوار» المشار إليها سابقاً.

(47) حول كل ما يتعلّق بالنقاش الداخلي للنظرية النقدية، لا بد أن أعلّن عن دبني لعمل غير مطبوع كتبه ج. م. فيري: «أخلاقي الاتصال ونظرية الديموقراطية عند هابرماس» (1984). وقد طبع سنة 1987 لدى PUF.

(48) إن الصراع الواسع الذي يحتل الجزء الثاني من «الحقيقة والمنهج» هو نفسه الصراع الذي شُنَّ في الجزء الأول ضد دعوى الحكم الجمالي لتنصيبه نفسه «حكماً» على التجربة الجمالية، هو أبصراً الصراع الذي يجري في الجزء الثالث ضد الاختزال المثابه للغة إلى مجرد وظيفة أداتية من شأنها إخفاء قوة الكلام لتحمل اللغة ثراء التجربة الباطنية.

(49) انظر: إدوارد سعيد: «البدائيات: الفهد والمنهج»، مطبعة جامعة جونز هوبكينز، 1975، الفصل 2: «تأمل في البدائيات»، ص 27 - 78.

(50) موريس ميرلوبيونتي: «العربي واللاموني»، تحرير: كلود لوفور، ترجمة: لنفسه، مطبعة جامعة نورثويستن، 1968، ص 130 - 55، 248 - 51، 254 - 57.

(51) (الزمان والسرد، 1: 54 - 55، 136 - 137).

(52) المصدر نفسه، 135 - 136.

(53) انظر: إميل بنتفنسن: «أتلازمات الزمن اللثوي في الفعل الفرنسي»، في كتابه: «مشكلات في علم اللغة العام»، ترجمة: ماري ميك، مطبعة جامعة ميامي، 1977، ص 205 - 15.

(54) انظر: بول ريكور: «مضامين نظرية الأفعال اللغوية بالنسبة إلى النظرية العامة في الأخلاق»، يصدر في «أرشيفات فلسفة القانون».

(55) انظر: ما سبق، 107 - 9.

(56) انظر: ما سبق، 113 - 14.

(57) لقد رأى إمانويل منهيب وبول لاندزبيرغ في فكرة الأزمة هذه، بمعزل عن الطبيعة العارضة لأزمة الخمسينيات، عنصراً دائماً من فكرة الشخص المستمرط في هذه المواجهات والالتزامات. ويعني له علاقة بذلك يميز إريك فايل «الشخصية» بقدرتها على الاستجابة للتحدي مفهوماً بوصفه أزمة. فالأزمة، بهذا المعنى، عنصر مكون للموقف الذي يعلم مفهولة «الشخصية». «الشخصية دائمة في أزمة، أعني أنها تخلق ذاتها في حالة صراع مع آخرين، ومع الماضي، ومع عدم الأصلة» (منطق الفلسفة، باريس، فران، 1950، ص 150).

(58) فريديريك نيشه: «عن جدواي التاريخ للحياة ولا جدواه»، ترجمة: بروس، إنديانا بولس، 1980. «فقط بقدر ما يخدم التاريخ الحياة نخدمه نحن، لكن هناك درجة من فعل التاريخ، وتقدير له بحمل معه دماراً وانتقاماً للحياة»: وهي ظاهرة قد يكون من الضروري بقدر ما هو من المؤلم أن تنقلها إلى الشعور بعض الأعراض الملحوظة لعصتنا» (ص 7). وبعد ذلك يقليل: «هذه التأملات في غير أوانها، لأنني أحياها أن أفهم وجع عصر وهشاشة وفصره وذلك بعض ما يتباين به عصرنا بصورة مسوغة، وكذلك تعليمي التاريخي. بل إنني أعتقد أننا جميعاً نعاني من تلف الحمى التاريخية ويجب أن ندرك أننا نعاني منها» (ص 8).

(59) من هذه الناحية، سبّه إلى ذلك يعقوب بيركهرت في كتابه (تأملات في تاريخ العالم) المترجم إلى الإنجليزية بعنوان: (القوة والحرية: تأملات في التاريخ، نيويورك، 1943)، حيث

يتم استبدال سؤال التاريخي لأي بحث بمبدأ نفي للتاريخ العالمي. ويجب بيركهرت عن سؤال الثواب الأثروبرولوجية التي تحمل من البشر تاريخيين، بنظرته عن فوى التاريخ: الدولة، الدين، الشفاعة، التي يشكل الأولان فيها مبادئ الثبات، وعبر الثالث عن الجانب الإلحادي للروح. وقبل نبيشه، أكد بيركهرت على الصفة اللاعنة للحبة وال حاجات التي وجدها في سياق ما يسميه باحتمالات التاريخ. وكذلك أكد على الارتباط بين الحياة والأزمة. والواقع أن ميتافيزيقاً شوينههاور عن الإرادة تكمن كخلفية مشتركة لكل من نبيشه وبيركهرت. ولكن لكون بيركهرت بقى مخلصاً لمفهومه عن «الروح» (Geist) فإنه لم يستطع قبول تبسيط نبيشه البالغ في مقالاته، مؤكداً على الحياة «وحدها»، ولهذا انفرطت العلاقات التي كانت تجمع بين الصديقين جدياً بعد نشر هذه المقالة. حول مقارنة أكثر تفصيلاً عن علاقة نبيشه ببيركهرت انظر: هيربرت شناباك: فلسفة التاريخ بعد هيبل: معضلة التزعة التاريخية، فرايبورغ وموونخ، 1974، ص 48-89.

(60) لا بد من الانتباه إلى الاستعمال المحدد لمصطلح «أفق»، و مقابلته مع إيماءات الانفتاح التي ظهرت في تحليلي السابقين. إذ أن «الأفق» عند نبيشه له معنى الوضع المحيط الذي يختلف الأشياء. إن اللاحاريخي يشبه المناخ المحيط الذي تولد فيه الحياة وحدها تختفي ثانية مع خراب هذا المناخ... ومع وصول التاريخ يكتُفُ الإنسان أيضاً، ومن دون ذريعة اللاحاريخي هذه ربما ما كان ليبدأ وما جرَّ على البداية» (جذوي التاريخ ولاجدواه، ص 11).

(61) يمكننا القول إن إفراط نبيشه في هذا النص يمكن في رفضه تمييز التقد الجيناليوجي (النسابي) عن التقد بالمعنى الإبستمولوجي للتاريخ كعلم. وفي هذا التقد بالذات ورفض التمييز بين التقددين تكمن إشارته إلى ما هو في غير أوانه. وكان نبيشه على وعي تام بأنه يلتقط على صورة أخرى من صور المرض ما دام اللاحاريخي قريباً من فرق التاريخ، كذلك التي يزعم مورخ من طراز نيوير أنه نالها كذات عارفة. ولكن يقدر ما يكون اللاحاريخي عمل الحياة، فإن ما فوق التاريخ، وبالقدر نفسه، يكون ثمرة الحكمة وثمرة الغثيان. وليس لللاحاريخي من وظيفة سوى تعليمنا «كيف ينما لنا على أحسن وجه أن نصنع التاريخ من أجل الحياة» (ص 14).

(62) هنا نكتشف مرة أخرى الموضوعة التي أشرنا إليها سابقاً حول كون التاريخ معلم الحياة (*historia magistra vitae*).

(63) هنا أيضاً نستطيع الإحالـة إلى ما قلناه سابقاً عن المقابلة بين تفعيل المطابق واحتـراع الأخـلاف.

(64) يذكرنا مجموع نبيشه على الفصل بين الداخل والخارج، والنأكيد على الداخلية، وعلى المقابلة بين الشكل والمضمون، بصراع آخر ثُم باسم «الجوهر»، في «ظاهرة الروح» لهيبل، ثم باسم «روح الشعب» (Volkgeist) في فلسفته عن التاريخ. ويشكر ظهور شبح هيبل مواراً في أعمال نبيشه.

(65) من الجدير باللحاظة هنا أن تعبير «صنع التاريخ»، الذي ناقشه سابقاً، يبدو في العبارة التالية «وليس ما تفعله بهم ما دام التاريخ نفسه يظل تعليقاً وذاتياً، ولاسيما عند أولئك الذين لا يستطيعون صنع التاريخ بأنفسهم» (جذوي التاريخ ولاجدواه، ص 31).

(66) المفروض أن هيبل لم يعلن نهاية التاريخ وحسب، بل حقق هذه النهاية بكتابتها. ومن هنا فهو يفرض الإيمان بعصر قديم للإنسانية (ص 44)، والإنسانية المطبوعة، التي كانت مستعدة لهذا الحكم، أكثر قليلاً في إطار تذكر المرت الذي علمتنا إياه المسيحية من دون إمهال. وحسب

هيغل، فإن للبشر أسلافاً وحسب لا أخلاق لهم ولا ورثة، أي بایجاز، ليس هناك من متسع سوى لنظرية القدماء للتاريخ.

(67) يصل بالفضيحة إلى نقطة التحول إلى مهزلة. إذ يقال إن هيغل «كان قد رأى القمة وحد نهاية العالم من خلال وجوده في برلين»، (ص.47).

(68) بتناوله صورة «جمهورية العباءة»، الموروثة عن شوينهاور، يرى نيشه أن هولاً العمالقة يفتون من عملية التاريخ لكي «يعيشوا في تعاصر لا زمن له، بفضل التاريخ، الذي يتيح مثل هذا التعاون» (ص.53). وهنا يظهر معنى آخر للحاضر، يأتي من تعاصر الامتصاصرين، وهو ما كنا قد تأملنا فيه عند حديثنا عن مفهوم الجيل.

(69) الاستنتاج الذي يستخلصه نيشه من هذا الوابل هو اللجوء إلى الشباب، الذي يقترب في بعض الأزمان من مستوى الديماغوجية ضد تاريخ المدرسين الذين ولدوا بشعور اشتعل فيها الشباب. «وانا أذكر بالشباب عند هذه النقطة أهنت قائلًا: الزموا أماكنكم، لا تبرحوا أرضكم» (ص.58).

(70) يقول الكثيرون: «وماذا بعد». الواقع أنه ما من مكان يلتجأ فيه نيشه إلى حدس ينبع من الحياة وحسب. فتراقه وعقاقيبه كلها تأويلات. واللاتاريجي وما هو أسوأ منه ما فوق التاريخ ليس مجرد عودة إلى اللامبالاة الحيرانية التي أشار إليها في البداية، بل لحظة حين ساخر، بالطبع يدعو نيشه في أعمال أخرى إلى الاجترار. غير أن ثقافة تقوم على مزيد من تبيان المطالب هي ثقافة أكبر. وحتى حين يتحدث نيشه عن الحياة «وحدها»، فيجب ألا ننسى التصانيب الجنبلوجي (النسابي) أي النصاب الفيلولوجي والأعراضي - لمعانيه المتعلقة بالحياة جميًعا وبالعواطف وبالجسد. وأخيراً ما عسى أن تكون ثقافة كبرى إن لم تكن إعادة اكتشاف للاستعمال الجيد للتاريخ، حتى لو كان مجرد استعمال جيد لصورة من صور المرض، كما يعبر واحد من أبغض أسلاف نيشه؟ هل علينا أن نتفقد التاريخ، بطرق الثلاث: النصبي والقديم والتقدى؟ هل علينا أن نعبد التاريخ إلى وظيفة في خدمة الحياة؟ وكيف نستطيع القيام بذلك ما لم نميز في الماضي مواعيده التي لم تتحقق، وإمكانيات تحقيق المؤودة أكثر من نجاحاته؟ وإذا فكيف يجب أن نضفي معنى على كون كتابه ينتهي بلجوء آخر إلى فكرة الإغريق عن الثقافة؟ آية سخرية أكبر، حسب هيغل، من هذه المشاركة في حلم الرومانية الفلسفية الألمانية الكبيرة؟ من هنا يدعونا خطاب نيشه «في غير أوانه» إلى أن نعيد قراءة فلسفة التراث في ضوء أملاها الملحق، قراءة تستهدي ليس فقط بواقعة الحاضر المتحقق، بل أيضاً بقوته.

الاستنتاجات

(1) يمكن اعتبار هذه الاستنتاجات خاتمة. والحقيقة أنها جاءت نتيجة إعادة قراءة بعد ستة كاملة من الانتهاء من مخطوطة الجزء الثالث من «الزمان والسرد». وب يأتي تأليفها متزامناً مع المراجعات النهائية لتلك المخطوطة.

(2) انظر: حنة أرنندت: الواقع الإنساني. انظر أيضاً: الوجود والزمان، 25 («مقارنة للسؤال الوجودي عن «من» الآنية»، ص.150، و: 64: (الهم والذاتية)، ص.364.

(3) حول هذه المفاهيم عن التماسك (ترابط الحياة وتلاحمها) والحركة وثبات النات، انظر الوجود والزمان، ص.424.

(4) مارسل بروست: البحث عن الزمن الفانع، 3: 1089.

(5) انظر: zaman والردة، 1: 261.

(6) المصدر نفسه: ص 71 - 76.

(7) يعزز تصوير الزمان بخط واحد افتراض واحدية الزمان. ويفضل هذا التمثيل للزمان بقال إن الزمان خطي.

(8) انظر العبارة التالية: «الزمان المحايث لتيار الشعور»، (ظاهراتي الشعور الداخلي بالزمان، ص 23).

(9) حول هذه الحجة الصعبة انظر نصوص هوسرل التي استشهدنا بها في الصفحات 41 - 43.

(10) إدموند هوسرل: تأملات ديكارتية: مدخل إلى الظاهراتية، ترجمة: دوريان كاريترز، نيهوف، 1960، ص 120 - 128.

(11) يتم التحضير لهذا الإغلاق بشكل خاص منذ المراحل الأولى من تحليلية الآنية. والحقيقة أنه إذا كانت الآنية قادرة على اكتساب خصائص وجودية، فذلك يفضل علاقتها بالوجود، حيث يعني الوجود أن للآنية «كينونتها في أن تكون»، وهي خاصيتها «الوجود والزمان»، ص 33). ويتأكيد هيدغر على (كل وقت) في التعبير الألماني (jetzt)، في الوجود، فإنه يفتح المجال منذ البدء لتحليل الهم الذي يفضي إلى الظاهرة التي ينساق فيها (كل وقت) إلى اكتماله: ألا وهي الوجود - نحو - الموت. الواقع أن تلك الآنية «لا يمكن أن تتمثلها» وسيلة أخرى، لأنه ما من أحد يستطيع أن يتزعزع موت الآخر منه» (ص 284). من هنا ليس من المثير أن يتشظى الزمان، عند هيدغر، إلى زمان فاني، وزمان تاريخي، وزمان كوني.

(12) إذا وجدنا أنفسنا، بعد نهاية طوفانا، مرة أخرى على أرض أوغسطينية، فقد يكون ذلك لأن إشكالية الزمانية لم تغير تغييرًا جذريًا إطار إحالتها عند المرور من النفس الأوغسطينية إلى الآنية (المذاهب) الهيدغورية، أو عند المرور من خلال الشعور الحسيم لدى هوسرل. وبفترض الجانب التوزيعي للوجودي في عبارة (كل وقت)، المشار إليها سابقاً، نيرة ذاتية متبقية على تحليل يريد أن يكون أنطولوجياً على نحو متعدد. ولا شك أن هنا واحد من الأسباب التي أوجبت أن بطل كتاب «الوجود والزمان» بلا تكميلة.

(13) لا تستبعد هذه التعليقات المتركرة حول هيدغر بحثنا عن تلازمات أخرى مع تحليلات هوسرل. على سبيل المثال، بين استبقاء الاستقبادات والتراثية. وقد استكشفنا هذا الاتجاه في الفصل الذي كتبناه حول القصص وتوزيعاته الخيالية.

(14) غوشيه: نزع السحر عن العالم: تاريخ سياسي للدين (باريس، غاليمار، 1985).

(15) حتى لو اقترح نوع مغایر من التفكير، وهو فكر لا هوت التاريخ، الذي لم ي Roxed بالاعتبار هنا، الروابط بين سفر التكوين وسفر الرؤيا [باعتبارهما يمثلان النظرة إلى بداية العالم ونهايته - م] فهو بالتأكيد لا يقترح القيام بذلك من خلال تقديم حركة لجميع الحركات التي قد يجعلها هذا الفكر ذات علاقة ببداية الأشياء جميعاً ونهايتها. والواقعة البسيطة التي تمثل في أن هناك أربعة أشخاص يعيشون رواية الحدث نفسه الذي يجب اعتباره منطيناً في تاريخ فعل إيمان الكنيسة المسيحية الأولى تكفي لمنع الفكر اللاهوتي من المضي في مشروعه على أساس حركة أحادية عليا.

(16) حالة قدماءبني إسرائيل الذين أشرنا إليهم فيما يتعلق بفكرة الهرة السردية مثال مثير للاهتمام. وقد تمكن جيرهارد فون راد من تكريس الجزء الأول من كتابه «لامهورت العهد القديم»، ترجمة: سناكر، نيويورك، 1962 - 1965)، «لامهورت التقاليد» الذي يشكله الاندماج المتواصل لسرود وحكايات من مختلف الأصول في سرد متصل بجد أبعاده وبنائه واتجاهاته في عمل المحب ليهوده. وتضاف حكايات وسرود أخرى إلى هذه النواة الأولى لتطبل من مدى القص إلى ما وراء تأسيس مملكة داود، كما تتمكن رؤية ذلك في تاريخ سفر الشبيبة. وتهمنا حالة قدماءبني إسرائيل أيضاً على نحو خاص في إطار وحتنا ما دام الوسيط السردي ينكشف بوصفه الرسيلة الرئيسية لفعل إيمان قائم على علاقات عهد بين شعب وربه. وهي مهمة أيضاً بطريقة أخرى. فقد يثار هنا اعتراض أن لامهورت التقاليد هذا يتضمن مقاطع غير سردية، ولا سيما الشراط التي تحول هذا الجزء من الكتاب العبراني إلى نوع من التعليم أو التوراة. وتنطبع الرد على ذلك بالقول إن جهاز التشريع الذي أضيف لاحقاً لشخصية موسى الرمزية لم يمكن إدماجه بلامهورت التقاليد إلا على حساب صياغة سردية للحظة التشريع نفسها، وحيثنة يتحول إعطاء القانون إلى حدث يستحق أن يروى ويذمتع بالسرد الشامل. وهكذا يكون من السهل تسوية المعادلة بين الترات والسرد. أما فيما يتعلق بالاقتران بين السرد واللاسرد، فسأعود إلى ذلك فيما سيأتي. انظر: بول ريكور: زمان الكتاب المقدس، أرشيفات الفلسفة (1985): 29 - 35.

(17) انظر: الزمان والسرد، 2: 88 - 93.

(18) على سبيل المثال، أسقط اليهود الذين تجوا من السبي البابلي نظرتهم عن الأزمنة الجديدة عن طريق خروج جديد، وصحراء جديدة، وصهيون جديدة، ومملكة داودية جديدة.

(19) هذا هو المعنى الذي يستقيه غريماس في سيميائة السردية. وبمعنى قريب من ذلك، يستعمل كلود شابرول، في رسالته للدكتوراه: «العيادي الاجتماعية - التنسية للغة»، مصطلح «المخطط السردي» لبدل على المساق الذي تقطبه مثل هذه الأفعال المعقّدة من طراز: الهدبة، المدون، التبادل... الخ، التي هي تفاعلات وتحاورات في الوقت نفسه، والتي تكتب تغييراً مناسباً في أعمال الكلام كالتفويض والأمر. ولذلك فهناك تصنيف آخر غير تصنيف الأنواع الأدبية يمكن أن يطبق على هذه المخططات السردية، كتصنيف أعمال الكلام.

(20) غولتشت، ص 76.

(21) يذكرنا افتتاح هذه الهرة في المعنى بهوة أخرى، كالتى واجهناها في تعليقنا على ارسطو (في الفصل الأول)، أعني الفموض الذى لا ينحل فى تعريف الحركة نفسها بوصفها تحقق الممكن بما هو كذلك (الطبية، 2، 201- 202).

(22) من هذه الناحية، يرد على البال تأملات من نوع أكثر وجودية تدور حول تعبير «الوجود في الزمان» هي تلك التي أفصت بها إليها القصة الفلسفية عن «طيماؤس».

(23) انظر: كليمان رامون: فكرة القديم في الفلسفة، دراسات في الفلسفة ما قبل سocrates (باريس، 1970)، ص 27 - 36.

(24) هيرمان ديلز: دليل الفلسفة ما قبل سocrates، ترجمة: كاثلين فريمان، (أوكسفورد، 1948)، ص 19، الشارة بـ.

(25) في كتاب مرسيا إيلاد: أسطورة العود الأبدي، أو الكون والتاريخ، ترجمة: ويلارد تراسك (برنستون، 1954)، نجد تصنيفاً للعلاقات بين زماننا والعناصر التأسيسية التي ظهرت عند

بداية الزمان، مع تأكيد خاص على «ربع التاريخ» الذي ينشأ عن علاقات التناقض بين زمان الأصول والزمان اليومي.

(26) الأسطورة والفكر لدى الإغريق، ص. 88.

(27) هذا هو التلازم الذي مهد خطى تحليلات فيرنان (انظر: م. ن.، ص. 88 - 95) التي كانت ترمي إلى إعادة بناء الفعالية العقلية لدى الإغريق القدماء من خلال علم النفس التاريخي.

(28) انظر: الزمان والسرد، 1: 22 - 30.

(29) لنتذكر الفقرة التالية من أوغسطين: «في الأبدية ما من شيء ينتقل إلى الماضي؛ إذ كل شيء حاضر. في حين أن ليس هناك من زمان يمكن كله حاضراً أبداً» (الاعترافات، 11: 13). وأيضاً: «ستواثك حاضرة كلها أمامك دفعه واحدة، لأنها كلها في حاضر أبيدي» (م. ن.، 13: 16). وانظر أيضاً: الزمان والسرد 1: 236 حول قضية أي المصطلحين سليبي وأيهم ليجايني.

(30) يجب أن يأخذ أي تفسير للخروج 3: 14 بالاعتبار القول التالي له: «وقال هكذا تقول إليني إسرائيل أهيم أرسلني إليكم». ويقول الله لموسى أيضاً: «هكذا تقول إليني إسرائيل: يهوه إله آبائكم، إله إبراهيم، وإله إسحاق، وإله يعقوب أرسلني إليكم. هذا اسمى إلى الأبد، وهذا ذكري إلى دور فدور» (في الترجمة الإنجليزية: جيلاً فجيلاً).

(31) يدل الاسم غير المنطوق (يهوه) على نقطة الاختفاء المشتركة فيما يتجاوز التاريخ وما يتخذه. ولاقتراه بتحريم نحت الصور، يحافظ هذا الاسم على المستغلق [الصمد] ويوضعه في ملأ عن التمثيل الصوري التاريخي.

(32) تطور هذه الأسئلة تطويراً لا بأس به ويعطي لها توجيه جديد لدى هيدغر: كانط ومشكلة الميتافيزيقا، ترجمة: جيمس تشرتشل، (مطبعة جامعة إنديانا، 1962)، ولاسيما في الفقرتين 9 و 10. وانظر أيضاً: المشكلات الأساسية في الظاهراتية، الفقرات 7 - 9 و 21، وأيضاً: تأويل ظاهراتي لـ«نقد العقل الخالص» عند كانط، ترجمة: مارتيتو، (باريس، غاليمار، 1982)، وهو الجزء 25 من الأعمال الكاملة.

(33) انظر: المشكلات الأساسية في الظاهراتية، الفقرات: 19 - 22، ص. 229 - 330.

(34) في هذا العمل، لست بحاجة إلى اتخاذ موقف من طروح هيدغر، المذكور عند نهاية كتابه «المشكلات الأساسية في الظاهراتية»، لتأسيس أنطولوجيا علمية على أساس قبلي جديد تشكّله الزمانية منذ الآن فصاعداً (ص. 327). وعلى أية حال، فإن قصد هيدغر أن لا يسمح لهذا العلم بأن يتحول إلى صورة جديدة من صور الهرمية، يتم التأكيد عليه بفوة في الصفحات الخالية من محاضراته (التي لم تكمل) التي استخدم فيها المقابلة التي أجرأها كانط في مخطوطه كتبها عام (1796) بين رزانة أفلاطون في «الرسائل» وأفلاطون الشمل في الأكاديمية، ذلك الذي كان معلم أمرار دينية بالرغم منه.

(35) انظر: الزمان والسرد، 1: 175 - 225.

(36) تجري كلمة (سحر) على قلم بروست حين يتحدث عن الشخصيات المحضرة في عشاء رؤوس الموت الذي يلي مشهد الزيارة. «كان هؤلاء دمن تسخّب في الألوان غير المادية للسين، دمن لفظت الزمان خارجها، الزمان الذي جعله العادة خفياً، ولكن يعود جلباً لأبد له من البحث عن أجسام يقتنها حينما يجدها، ليستعرضن عليها فاتوسة السحر» (3: 976).

(37) يميز التناقض الأول للأسفار الخمسة الأولى للتوراة. حيث ينقطع السرد والقانون، مع

وثيقة يهودة. بهذه الطريقة ينقطع الجانب المفارق في القدم من السرد، والذي قلبته صوب ما جرى من قبل المقدمات للمقدمات التي تسق حكايات العهد والخلاص، مع الجانب الموعظ في القدم في القانون، مكتفياً في وحي سيناء. ويمكن إضافة تقاطعات مهمة أخرى إلى هذا، إذ يستثير الانفتاح النبوى على الزمان، كنوع من الأثر الارتجاعي، قلبًا للاهوت التقاليد الذي طورته الأسفار الخمسة الأولى للتوراة. ذلك أن النزعة التاريخية المشتركة بين التقاليد والأنبياء، والتي هي استرجاعية بقدر ما هي تطلعية، تواجهها صورة أخرى من صور الحكمة الموعظة في القدم، مجموعة في حكمة كتابات الأمثال وسفر أیوب والجامعة. وأخيراً يصل إلى إعادة تفعيل هذه الشخصيات الموعظة في القدم في التوصلات والمدائح التي نجدها في المزامير. ولذلك يتنتقل السرد، من خلال سلسلة من الوساطات غير السردية، في الكتاب المقدس، إلى مرحلة السرد الاعترافي (انظر ما سبق، ص 200).

(38) انظر: كيت هامرغر: شاعرية الأدب، ط2، ترجمة: مارلين روس، (مطبعة جامعة إنديانا، 1973)، وقد ناقشناه في الزمان والسرد، 2: 56 - 66.

فهرس الأعلام

أفلاطون 24 ، 131 ، 147 ، 155 ، 213 ، 226
أفلوطين 157
إلياد (مرسيا) 478
أناسوغروراس 466
أنسكوم 215
إنفاردن (روماني) 251 ، 252 ، 253 ، 272 ، 460
أنكستر 25 ، 155
أوتو (رودولف) 282 ، 464
أوديب 288 ، 411
أوستن (ج.) 350 ، 351 ، 446
أوشفتر 281
أوغسطين (القديس) 15 ، 17 ، 18 ، 18 ، 19 ، 20
أرنولد (حنة) 464 ، 476
أسيبيوزا 166
أسخيلوس 397
الإسكندر المقدوني 297 ، 309
أشعباء الثاني 309
أطلس 309
أغاممنون 288 ، 411
أوفيانوس 397
الأيلي (زيتون) 331

- ١ -

أبل (كارل . أوتو) 324
آرندت (حنة) 371
آرون (ريمون) 467
آيزر (لوفنان) 250 ، 251 ، 256 ، 459 ، 460
ابراهيم (عليه السلام) 399
أدورنو 261 ، 321 ، 338 ، 341
إرازموس 247 ، 263
أرساطو 17 ، 18 ، 19 ، 21 ، 22 ، 23 ، 24 ، 25 ، 27 ، 30 ، 31 ، 32 ، 33
أرسطو 17 ، 18 ، 19 ، 21 ، 22 ، 23 ، 24 ، 25 ، 27 ، 28 ، 29 ، 30 ، 31 ، 32 ، 33
أريادن 227 ، 240 ، 243 ، 248 ، 257 ، 264 ، 280 ، 287 ، 365 ، 377 ، 394
أريادن (حنة) 464 ، 476
أسيبيوزا 166
أسخيلوس 397
الإسكندر المقدوني 297 ، 309
أشعباء الثاني 309
أطلس 309
أغاممنون 288 ، 411

جينيت (جييرار) 461

- ب -

- ۲ -

- داروين 134
- دلاواي (كلاريسا) 187، 190، 193، 195، 197، 203، 201، 198
- دانتو (آرثر) 348
- دانيل 318
- داود (عليه السلام) 373
- دركهaim (إميل) 215
- درويسن 316، 317
- دريفوس 190
- دلستاي 117، 118، 163، 164، 178، 278
- دنسن (إسحاق) 465
- دي سان لوب (روبيرت) 204
- دي سان لوب (غيلبرت) 204
- دي سوسير (فردينان) 335
- دي سيرنو 224
- دي بريدا 224
- ديلوز 224

- ۳ -

- رابلية 246
- رانكنا 226، 231، 278، 307
- رأيت (فون) 349
- رايشنباخ (هانز) 439
- ريزيما 197
- ريفاتير (ميشيل) 463
- ريكور (بول) 415
- رينهارت 328

- ۴ -

راخور 281

- م -

مارتن 100، 383

- ج -

- جاكيوبسن 247
- الجيف 284
- جييمس (هنري) 457، 242، 245

برت (رولان) 224

بارمنليس 303، 396، 397

بارنيت 283

الباروك 258

باسكال 100، 383

برغسون (هنري) 18، 81، 416

بروديل 444

بروست (مارسل) 476، 409، 371، 333

بروميثيوس 411

بريسلاف 198

بريتانور 38، 55، 54، 44

بلرخ (آرنست) 341

بلرخ (مارك) 446، 173

بلومبرغ (هانز) 258

بنشت (إميل) 156، 158، 159، 350، 351

474

بنابين (والتر) 407

بوث (رين) 240، 457

455، 254، 244

457، 202

بردلير 248

بول 243

بوربون (جان) 456

بيركرون (ماينهير) 193

بيرغوف 202

بيرنيت 426

بيكون 216

- ت -

تشرتسل 423

تولستوي 281

تولمان (ستيفان) 133، 445، 439

سبتيبيموس وارن سميث 192 ، 193 ، 193 ، 201 ، فرنسا 281

فراي (نورثروب) 279

فرنان (جان - بير) 397 ، 447

فرويد 331 ، 372

فريزر (ج. ت.) 464

فريزر (ج. ز.) 274 ، 275

فتشة 341

فووك (ميشال) 329 ، 330 ، 332 ، 332

فويرباخ 305 ، 306

فيبر (ماكس) 165 ، 167 ، 206 ، 389

الفيلاغوري (بارون) 26

فين (بول) 222 ، 223 ، 224 ، 283 ، 284 ، 451

- ق -

فيصر 297 ، 309

- ك -

كاستروب (هانز) 190 ، 193 ، 202

كانط 28 ، 33 ، 38 ، 42 ، 49 ، 53 ، 54 ، 55

، 57 ، 73 ، 74 ، 77 ، 78 ، 79 ، 82

، 84 ، 85 ، 86 ، 87 ، 88 ، 127 ، 143 ، 158

، 162 ، 170 ، 179 ، 189 ، 264 ، 267 ، 320

، 326 ، 327 ، 327 ، 338 ، 341 ، 365 ، 377

، 379 ، 380 ، 381 ، 382 ، 383 ، 388

، 389 ، 393 ، 401 ، 402 ، 428

كرونوس 397

كلاريسا 192

كلاوديا 198

كتمان 373

كوربنيكوس 319

كورنيليوس 265

كورسيكوس 29

كورنو 467

كوميليك (رينهارت) 300 ، 315 ، 316 ، 318

، 320 ، 323 ، 325 ، 328 ، 332 ، 332

470 ، 469 ، 468 ، 354

سبتيبيموس وارن سميث 203 ، 204 ، 408

سعید (إدوارد) 474

سفراط 372 ، 396

سلبيوس 247

سيبل 350

سيزان 243 ، 265

سيغفريد (كراكوار) 462

- ش -

شارل (ميشال) 246 ، 247 ، 249 ، 458

شکسپیر 203

شوتز (ألفرد) 161 ، 165 ، 166 ، 167 ، 353 ، 387

شوشتات (كلاوديا) 198

- ط -

طالب 163

طيمياوس 155 ، 303 ، 377 ، 395 ، 397

طيلوب 411

- ع -

وليس 252 ، 456

- غ -

غادامر (هانز - جورج) 237 ، 257 ، 261

غاندن (جان) 471

غريغوري (جيرار) 423 ، 422 ، 41 ، 38

غودفولد (جون) 133 ، 439

غولدنشميت (تكتور) 394 ، 420 ، 421 ، 478

غمبرتش 460

- ف -

فالرغس 408

فنغشانين 310

- ه -

هایرماس (بورغن) 328، 332، 332
 هامبرغر (کیت) 480
 هاملت 411
 هزبود 397
 هریبر (ربته) 441
 هورکهایمر 321، 331
 هوسرل (ادمنند) 15، 33، 34، 35، 36
 ، 46، 45، 44، 43، 40، 39، 38، 37
 ، 56، 55، 54، 53، 51، 50، 49، 48
 ، 69، 65، 63، 62، 61، 59، 58، 57
 ، 98، 94، 92، 87، 86، 85، 84، 73
 ، 119، 143، 133، 127، 102، 100
 ، 208، 200، 198، 196، 166، 165
 ، 365، 321، 314، 278، 261، 251
 ، 383، 381، 380، 379، 377، 368
 477، 422، 421، 405، 404، 403، 402
 هوفمایستر 303
 هومیروس 397
 هیدرا 319
 هیدغر (مارتن) 15، 79، 89، 90، 92، 94
 ، 95، 100، 101، 102، 105، 106
 ، 110، 112، 116، 117، 118
 ، 124، 127، 128، 130، 131
 ، 133، 141، 143، 145، 161، 171
 ، 177، 179، 180، 181، 192، 196
 ، 197، 199، 200، 201، 206، 208
 ، 209، 277، 336، 365، 367، 377
 ، 382، 383، 385، 386، 387
 ، 403، 404، 405، 411، 430
 هیراپلتس 396، 397
 هیغل 12، 131، 151، 291، 293، 296
 ، 304، 305، 306، 307، 309، 310
 ، 311، 313، 319، 326، 333، 337
 ، 357، 360، 368، 389، 462
 کولنخوود (رج. رج.) 135، 214، 215، 216، 218، 219، 257
 کولیرج 254
 کونت 162
 کوستان (آدولف) (بنیامین) 248
 کیرکفارد 100، 305، 383
 کیرمود (فرانک) 407
 - ل -
 لاندزبرغ (بول) 474
 لاپیتز 66
 لوتوپامون (دیوان) 246
 لوغوف (جالک) 174، 173
 لویس الرابع عشر 222
 لیفانس (ایمانویل) 184، 446
 - م -
 مارتن (غوتفرد) 68، 427، 430
 مارسیل (غابریل) 192
 مارکس (کارل) 305، 327، 331، 470
 مارو 223
 مالازمیه 258
 مالدورف 246
 مدلیارم 330
 منهایم 164، 163
 مورو (جوزیف) 417
 مونیه (ایمانویل) 474
 میدوزا 347
 میرلوپوئی (موریس) 348، 424، 474
 - ن -
 نابلین 297، 309
 نیتشه (فریدریک) 305، 331، 333، 355
 ، 356، 357، 358، 359، 360، 361
 نیوتون 86

هيوسي (كارل) 212 ، 447
 هيوم 162 ، 371 ، 381

- و -

واروشالومي (يوسف حايم) 464

باوس (هانز روبرت) 250 ، 256 ، 257 ، 258 ، 261 ، 264 ، 259 ، 463

يعقوب (أندريه) 415

برليسز 288

وابرتش (هارالد) 285 ، 286 ، 287

ولتش (بيتر) 197

فهرس المصطلحات

١ -

الآيديولوجيا 174، 178، 328، 341 آيفر 268 ابتكار (الاختلافات) 11، 154، 162، 165، ، 221، 223 الإبداع 289 الإبداع الروائي 289 الأبدية 196، 200، 201، 202، 203، ، 302، 309، 408، 399 الأبدية الإلهية 410 الأبدية الكترنقالية 408 الأبدية المزدوجة 408 الإستمولوجي المعرفي 10 الإستمولوجي (الإستمولوجي، الإستمولوجيون) 119، 132، 141، 272، 330، 328 إستمولوجي كتابة التاريخ 108 إستمولوجي المعرفة التاريخية 156 الإستيمات 62 الاتجاه المعاكس 135، 138، 281 الآخر البعدي 115 أثر الخطاب 280 الآخر (فكرة) 176، 175 trace، 177، 178، 346، 345، 257، 212، 179 الآخر القصص 280	آثار القراءة 148 الآخر 226 آن غرمان 194، 204 آل ميزاليس 194، 204 آلة إعادة التفعيل 277 آلة لتوليد المعاني 247 الآن (الآنات فكرا) (الحال) 23، 28، 29، 30، 31، 38، 39، 41، 43، 44، 45، 48، 45، 44، 45، 44 ، 123، 121، 78، 61، 129، 128، 127، 124، 131، 130، 129، 128، 127، 124 ، 384، 377، 368، 183، 177، 158 ، 394، 387 الآن الذي . . . 123 الآن أو اليوم 159 الآن، والآن، والآن 437 الآنا 329 الآنية أو الدزاين 89، 90، 91، 103، ، 104، 369، 208 الآنية والزمانية 432 الآنية الوقائية 436
-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

استيق المستقبل 387
 الاستيقاء (الاستيقاءات) 39، 40، 42، 43، 44، 45، 46، 47، 49، 50، 51، 54، 55، 59، 60، 73، 85، 87، 123، 159
 الاستيقاء النفس 40
 الاستجلاب 284
 الاستجمام (مصطلاح) 37، 47، 50، 51، 54، 55، 59، 275، 276
 الاستحضار (أو التمثيل) 49، 50، 51، 54، 55، 59، 63، 105، 115، 123، 124، 127، 197
 الاستدعاء (الاستدعاءات) 37، 46، 47، 49، 50، 51، 54، 55، 59، 347، 383، 384، 386، 388
 الاستدراك (الاستذكارات) 43، 87، 380
 الاستدلال (بالمثلة) 21، 278
 الاستدراك (الاستذكارات) 43، 223، 225، 226
 استرداد (مصطلاح) 226
 استعادة الأيام الخوالي 202
 الاستماراة 40، 227، 228
 الاستماراة المناسبة 227
 الاستعداد للموت 383
 استغلاق الزمان وحدود السرد 393
 الاستقطاب 315
 الاستقطاب بين الظاهرية 84
 الاستقلال الدلالي للنص 240، 255
 استقلال الزمان 29
 استمرار الأطوار 39
 استمرار أو الاتصال 22
 استمرار التغير 131
 استمرار اللانهائي للوجود 166
 استمرار المواضي 44
 استمرارية 41، 48، 50، 63، 443
 استمرارية الاهتمام 105
 الاستمكان 384
 الاستنتاج المتعالي 83
 الاجتماعية 122
 الأجيال 162
 أحدادي الصوت (مونولوجي) 385
 الإحاطة الشاملة 60
 الإحالة إلى الماضي 190
 الإحالة المترافقه 149
 الإحالة (مصطلاح) 146، 236
 الاحتياج 92
 الاحتراس 125، 183
 الاحتمالية 382
 الاحتمالية - من أجل - الوجود 95
 احتواء العدد 25
 الإحساس 49، 104
 الإحياء التمجيلي 282
 آخر صامة 194
 الاخلاص/الاسحراف (فكرة) 221، 223، 225، 226
 اختلافات الزمانية 48
 الأدب الشعبي 263
 الإدراك (الحسي) 48، 54، 85، 261
 الإدراك المترافق 54
 ادعاء الحقيقة 51
 الأرشيف والوثائق والأثار 170
 ارتقاء (نجمي) 134، 135
 الأرخنة 115، 433
 الأرخنة العالمية 132
 أرخنة العقل 300
 الأرشيف (الأرشيف) 171، 172، 173، 174، 175، 213، 276، 330
 الإرعب 284
 الأرواح 295
 أرواح الأمم 306
 الأزيد 337
 الأزمنة الجديدة 321
 الأزمة (كتاب) (فكرة) 221، 321، 322، 355
 أسبقة الحركة... 17

إعادة القراءة 264
 إعادة (كلمة) 219
 الاعبطة التصيفية 230
 اعترافات أوغسطين 9، 15، 19، 33، 176، 368، 398
 الاعتقاد أنتاري 280
 الإعجاب 283، 284
 الإعجاب الأسر 282
 الإعجاب المربع 282
 الإغراء الهينلي 292
 الإغريق 294، 398
 أغنية الزمن (الزمان) الخالدة 203، 409
 الافتراضات القبلية 76
 الافتقار إلى التردد 52
 الأنماط البداعية . . . 49
 أنق التردد (فكرة) 315، 325، 385
 أنق (مصطلاح) 475
 الأنق المغلق والمكتمل 356
 الأفكار (كتاب) 36، 307
 أناطرون 303
 الإقبال الاستباقي 98، 101، 113، 114، 129، 197، 200، 201
 انتفاء الآخر 178
 الإنقاع 266
 اكتشاف تأويل 93
 البابس 137، 205، 206، 207
 البابس (البابسة، البابسات الزمان) الزمانية 15، 20، 143، 145، 151، 188، 292، 366
 البابسات ظاهراتي الزمان 143، 153
 البابسة السرد 145
 الألعاب بالزمن 240، 286
 إلغاء المرضي 296
 الاستنتاجات 363
 استواء الأولية 433
 الأسطورة 155
 الأسلاف 288
 الأسلوب (فكرة) 242
 الإشارة (الإشارات) 320
 الإشباع 309
 اشتباك العمالقة 356
 الاشتراك 94
 اشتراع عالم سردي 265
 اشتراع الوجود على الزمان 405، 406
 الاشتراك 76
 الاشتناق المكسي 27
 الاشتناق (فكرة) 100
 الاشتناق (قانون) 365
 إشكالية الزمانية 108
 الاشمئزاز أو الحزن 282
 الأشياء تتأثر بالزمان 25
 الأشياء الجاهزة - تحت - اليد . . . 129، 125
 الأشياء الحاضرة - تحت - اليد 107، 126
 الأصل (الأصلية، الأصيل) 55، 96، 97، 128، 99، 100، 98
 أصل الأنواع 134
 أصلية الأنوجاد 105
 الإضافة 37
 إضفاء التاريخ على القصص 284
 إضفاء القصص على التاريخ 273
 الأطوار (أو النقاط) 42، 300
 إعادة الإحضار 49
 إعادة التأويل 335
 إعادة تصوير ((الزمان)) الزمان 7، 145، 146، 149، 151، 212، 238، 239، 267، 273، 279، 289، 300
 إعادة التأكيد، الانتهائى 62
 البابس الزمانية الأول 367
 البابس الزمانية الثاني 376
 البابسات ظاهراتي الزمان 143
 البابسة السرد 145
 إعادة تفعيل (الماضي) 215، 218، 277
 إعادة توزيع الآفاق 259

أنطولوجيا التاريخية 108 ، 109
 الأنطولوجيا السلية عن الماضي 219
 أنطولوجيا النفس 84
 انعكاسية القراءة 248
 الانفعال 296
 الانفعالية (فكرة) 332
 انفشهاء (الزمان) 122 ، 124 ، 177 ، 182
 الانقطاع (الزمني) 34 ، 329
 انقلابيات (التاريخ) 319 ، 310
 أنماط الإلبات 330
 الانهتماك مع الذات 372
 الأنواع الرئيسة (الرئيسية) (فكرة) 225 ، 226 ، 226
 الأتوجاد 104 ، 105 ، 107 ، 117 ، 123 ، 197 ، 393 ، 384 ، 383
 أتوجاد - سابق - هناك 179
 انتشار 314
 أهيه الذي أهيه 399
 أوروبا (القرن التاسع عشر) 308 ، 361
 الأيام الستة 399
 أيفونة (الأيقونية) 170 ، 184 ، 227 ، 229
 الأيليون 331
 الإيمان بالحقيقة 280
 أين آخر 326
 الأيون الإلهي 397

- ب -

باريس 90
 البحث التاريخي 12 ، 220 ، 338
 البحث التكروني 156
 البحث عن الزمن الضائع 187 ، 190 ، 194 ، 409 ، 408 ، 204 ، 202 ، 198
 البحث (فكرة) 338
 البحث المنهجي 338
 البله 399
 بربارة (الرائد) 460
 البرهان 83

له خالق كل شيء 37
 الامبراطوريات 318
 امتداد الزمان 18 ، 32 ، 183
 الامتداد (فكرة) 109 ، 112
 الاملاه 94
 الأمثلة 264
 إمكانية - الوجود . ككل 95
 الأمل المسيحي 201
 الأمم تذهب ... 302
 الآنا 166
 الآنا أستطيع 348 ، 349 ، 351
 أنا أفعل 351
 الآنا أنكر 348 ، 429
 أنا الذي أنا 399
 الآنا الظاهرياتية 82
 أنا موجود لا أنا أنكر 83
 آنس من لحم ودم 175
 أنت 166
 الإنتاج 78
 التحمار التاريخي 174
 الانتشار 355
 انتشار الزمان 384
 انتشار العقل 18 ، 20 ، 21
 انتشار النفس 17 ، 18 ، 22 ، 27 ، 32 ، 86 ، 384 ، 106
 الانتضارات 320
 الانتفاء إلى جماعة 164
 أنثروبولوجيا فلسفية 323
 الأثروبولوجية التكرونية 8
 الانحراف (فكرة) 224
 الانجذاب (فكرة) 473
 الإنسانية الخالدة 170
 الانشغال 121 ، 124 ، 129
 الانشقاق (الانشقاقية) 298 ، 364 ، 407
 انصهار الآفاق (فكرة) 333 ، 334 ، 345
 الأنطولوجيا 90 ، 92 ، 93 ، 93 ، 119 ، 272 ، 328

317

تاریخ الفلسفة 292
التاریخ الكلی (فكرة) 392، 317
تاریخ کلی ذی مقصد کونی 162
التاریخ الكلی 173
التاریخ المروي 316
التاریخ المكتوب 357
التاریخ النصي 357، 358، 360
التاریخ الندی 150، 357
التاریخ الجماعیة 112
التاریخیة (فكرة) 94، 106، 109
تأسیس 154
التأمل (الذانی) 341، 395
تأملات دیکاریتی 382
التأویل (التأویلات) (فكرة) 102، 334، 335
تأویل التوره الفرنیة 450
التأویلیة الأدیبة 262
389
تأویلیة التراث 339، 340، 342، 336
تأویلیة التقابد 336
التأویلیة الرومانیة 339
التأویلیة الشرعیة 263
التأویلیة الظاهرانیة 142
التأویلیة اللاهوتیة 263
التأویلیة (الهرمیسطیفنا) 260
البدالات التاریخیة 321
التبید 105
التبیف 301
التجدد 165
التصریح 315
التصریح القبلیة 325
التصریح المکتبة 326
تجزیح الروایة 145
تحت - الد و الجاهزه . . . 386
التعدید المتعالی للزمان 71
التعدید المجرد (للروح) 294، 295، 309
برهان الأنیة . . . 98
البرهان التوثیقی (فكرة) 215
البرومیتوسیة 321
بریتانو 380
بطل متواضع 409
البعد 48
البقاء، 74، 123
البقاءات المضرة 320
بنایا الماضی 179، 180
البلغة 239، 240، 250
بلغة الإفشاء 254
البلغة بين النص وقارنه 245
بلغة الفن التصصی 240، 241
بلغة القراءة 246، 248، 249، 458
بلغة القصص 246
البناء التاریخی 216
بني إسرائیل 373، 400
البنيویة 262
بودا (البوذیة) 157، 397
البيرغوف 193
بين الزمان المعیش والزمان الكلی 153
البینة 173، 215
البیولوجیا الإنسانیة 163
- ت -
التأثير بالماضی (فكرة) 327، 334
التأثير الذانی 50، 80، 81، 82، 402
التاریخ (مصطلح) 12، 18، 110، 111، 112، 115، 150، 316، 257
تاریخ الآثار (الأثري) 257، 357
تاریخ الأفکار 305، 331
التاریخ التأثیری (فكرة) 338، 344
التاریخ التأثیری (فكرة) 339
التاریخ التاملی 307
تاریخ روما 284
تاریخ (التاریخی) العالیمی 116، 179، 292، 299

تمثيل الماضي 45
 التمثيل (النarrative) 304
 تمثيلات (فهمي) 78، 83
 التمدد 355
 التمسك بالحقيقة 337
 التمكين 102
 السلوك 455
 تمهيدي 93
 الثنائي 214، 339
 التنفس 303
 تنتقل القراءة في السلوك 263
 التكبير 321
 تنويعات الانشطار بين الزمان المعيش وزمان العالم 189
 التنويعات الخيالية والأنمط المثلية 205
 التهكم 227
 تواريف الحالة 372
 تواشج (التاريخ والقصص) 272
 التوافق 380
 التوالي 73، 74
 الترتيباتي 467
 التوصيل 285
 التوقع (الترقيمات) (مصطلح) 73، 303، 315، 316
 تيار التراث المبحبي 200
 تيار الشعور 242
 البيء 400

- ث -

الثالث 410
 ثانوي 189
 الثبات أو البقاء 123
 الثبات الثاني 108، 109، 110
 ثقافة تاريخية 356
 ثنائية (الحي - الميت) 39
 الثورة (الثورات) 221، 317، 319، 320

التغير أو الحركة 21، 22، 24
 التغير الدلالي 319
 التغيرات الجيولوجية 133
 التفريذ (ذكرة) 221، 222، 284
 تفريذ الثوابت 222
 التفريذ عبر الرابع 283
 التفريذ المنطقي 283
 التفسير 237، 260، 378، 283
 التفسير التكوبني 156
 التفسير الخطاب 92
 التفسير المسيحي والوثني 264
 التكبير بالموت 139
 التفكير في التاريخ 324، 346، 347، 352، 392، 399، 355
 تفريذ المثلية 82
 التقابيد 339، 343
 التقى (ذكرة) 302، 307، 317، 319، 325
 القشف 282
 تقطيع الزمان 194
 التقصص 220
 التقويم 126، 275
 التكرار أو الإعادة 47، 112، 113، 114، 199، 197، 196
 تكميم الزمان 125
 التكون الذائي للزمان 379، 381
 تلامح (الحياة) 107، 164، 209، 272
 التلويث (المتبادل) 135، 138
 التماهي 30
 التمثيل 49، 50، 51، 83، 127، 213، 225
 تمثيل الزمان 72
 التمثيل الشامل 378
 التمثيل الصوري الخارجي للزمان 81

حاضر الماضي 46 ، 196
 حاضر المستقبل 196
 الحاضر المعيش 166
 الحال = الآن
 الحال الكبري 41
 الحبك (العبيكة) (الحكبات) 47 ، 189 ، 227 ،
 ، 360 ، 310 ، 287 ، 279 ، 233 ، 229
 ، 407 ، 390 ، 364
 ، 350 الحتمية
 ، 200 الحد الأعلى
 الحد الخارجي (الداخلي) 407
 الحدث (ذكرة) 76 ، 78
 الحراك خارج الص 259
 العرب 221
 الحرب العالمية الأولى 190 ، 191 ، 308
 العرب والسلام 281
 الحركات النجمية 19
 الحركة 21 ، 23 ، 91 ، 109
 حركة الجسم المتحرك 30
 حركة الشمس (والقمر) 19 ، 158
 حركة النازلة 42
 حروب أهلية 320
 الحرية 266 ، 292 ، 294 ، 297 ، 307 ، 309 ،
 322 ، 317
 حرية الإبداعية 265
 حرية الأسيزوروية 265
 حرية السرد 265
 الحس الخارجي 66
 الحس الداخلي 65 ، 66 ، 80 ، 81 ، 82 ، 429
 الحساب مع الزمان 120 ، 183
 حفريات المعرفة 329 ، 330 ، 331
 حق (Sollen) 340
 الحق اللانهائي للذات ... 296
 الحقائق الفليلة 36
 الحقيقة (ذكرة) 342
 الحقيقة الاتصالية (فكرة) 343

ثورة أكبرير 308
 الثورة التوتيقية 175 ، 328
 الثورة الفرنسية 281 ، 321
 الشيمية 93

ج

جاهرة - ليد 95
 الجبل السحري 187 ، 193 ، 190 ، 194 ،
 ، 201 ، 202 ، 203 ، 204 ، 245
 ، 409 ، 408
 جدول سلي 341
 جدول المطابق 344 ، 345
 العريان 60 ، 61 ، 62 ، 63
 العمل 251
 الجمالية 80 ، 83 ، 250 ، 254 ، 378 ،
 379
 جمالية الثنائي 266
 الجمالية المتعالية 65 ، 66 ، 69 ، 70 ، 71 ،
 427 ، 401 ، 383 ، 85 ، 75
 الجمهورية 406
 جمهورية العيافة 475
 الجوهر (الثالث) 348 ، 379
 الجوهرية (الفكرة) 206
 جوبيس (جيمس) 252
 الجيل (مصطلاح) 163 ، 165 ، 425
 الجيولوجية 133

ح

الحاضر 27 ، 28 ، 30 ، 45 ، 53 ، 56 ، 73 ،
 ، 78 ، 87 ، 94 ، 102 ، 123 ، 141 ، 151 ،
 347
 الحاضر الأبدى 307
 الحاضر الأصيل 63
 الحاضر التاريخي (ذكرة) 314 ، 361 ، 385
 الحاضر ثالثي الأبعاد 105
 حاضر الحاضر 196

- ٣ -

الحقيقة المثلث بها 343
 الحقيقة والمنهج 237، 328، 333، 338
 حكم الاستعارة 10، 231، 237، 238، 272، 412، 363
 حكم الأشياء 26
 الحكمة السعيدة 26
 الحل 205
 الحلول - محل 147، 212، 226، 229، 231، 283، 232
 الحمية 393
 الحرارية 256
 الحياة (الواقعية) 108، 241
 - خ -
 الخاتمة 217
 الخادم الخصوصي 298
 الخريطة 229
 الخطاب (الخطابة) 38، 92، 136، 137، 227، 403، 280، 230
 الخطاب الأنطولوجي 109
 الخطاب التاريخي 277
 الخطاب العقفي 354
 الخطاب السردي 412
 الخطاب الشعري 238
 الخطاب الغنائي 412
 الخطاب اللغة 351
 الخط المعمدي 42، 43
 الخط القطري 42
 خطوط المشابهة 50
 خفاء الزمان: كاتط 34، 65
 الخفة السوسيو ثقافية 223
 الخوف 395
 الخيال 443، 449
 الخيال التاريخي 277
 الخيال التراكبي 81
 خيال فلي 216

ذكرا المورت 202
 الذرة 134
 الذبيحة 327
 الذكرة (الجمعية) 174، 73
 الذات المتعالية 428، 86، 82
 الذات (الذاتية) 371، 183، 65
 - ٤ -

- ز -

الذكريات (المحوّلة) 168، 252
 النمة 101
 الذوات الفاعلة 298
 ذيل المذنب 196، 206

- ر -

راوي المجريح 244، 254، 264
 الراوي الموثق 244، 264
 رجال التاريخ العظام 298، 299، 309
 الربع 283
 الرسالة 69، 70، 71
 رسم خط 81
 الرصف 198
 الركون إلى الراحة 286
 الرهافة التأويلية 263
 الرواية الطبيعية 242
 رواية «غوليس» 252
 الرواية الواقعية 288، 241، 217
 الروانى 216، 292، 294، 301، 302، 303
 الروح 292، 294، 297، 298، 299، 308، 309
 روح الشعب 295، 298، 299، 308، 309
 روح الإنسانية 309
 روح العالم 296، 297، 306، 308، 309
 روح العصر (فكرة) 318
 روح الكلبة 295، 299، 306
 روح (مصطلح) 309
 روح المعلقة 311
 روح البيغنا 306، 307
 روحية الرواية 280
 الرومانسية 308، 333، 339، 345
 الرومانسية الفلسفية 317
 الرؤبة - كان 231، 280
 الرؤبة - كما 238
 الرؤبة المركبة 245

زاخور 464
 الزمان الآني 128
 الزمان الاجتماعي 124، 161، 201
 الزمان الأسطوري 155، 154
 الزمان الإنساني 133، 149
 زمان الانشغال 124
 زمان الاهتمام 132
 زمان بلا حاضر (فكرة) 136
 زمان بلا حركة . . . 57
 الزمان التاريخي 153، 188، 205
 زمان التقديم 154، 155، 157، 158، 159، 369، 352، 276
 الزمان الحدسي أم الزمان الخفي 33
 زمان الحرارة 65
 زمان الحكم 355
 زمان السردي 410، 276
 زمان الفساد 194
 زمان الفضي . . . 60، 64
 زمان الطبيعة 133
 الزمان الظاهري 132، 189، 190، 353، 368
 الزمان العادي 128، 132، 136، 153، 180، 411، 382، 365، 184
 زمان العالم 127، 138، 189، 274، 369
 الزمان العضوي 302
 زمان عظيم 155
 زمان العقل 367
 الزمامي الغانى 100، 138، 140، 141، 155، 201، 192، 193
 الزمان (فكرة) 21، 22، 23، 108، 134، 398، 150
 الزمان الفلسفى 285
 الزمان، الفنان 409، 204، 412
 الزمان الفيزيائى 34، 157، 158، 159، 161

الزمن المتعاد 199
 - ص -
 السابعون 170
 ساعة يغ بن 192، 203
 الساعة الشمسية 274
 السبب (السببية) 75، 76، 122، 128، 130، 138، 140، 141، 143، 147، 155، 189، 188، 190، 192، 194، 201، 233، 369، 368، 277، 233، 194
 سحرى (كلمة) 479
 ملادين (للماضي) (فكرة) 101، 345
 السرد (السردية) (السرديون) 199، 242، 269، 392، 272، 293، 310، 335، 367، 413، 410
 السرد التاريخي 145، 149، 151، 152، 272، 285، 390
 السرد القصصي 145، 149، 151، 243، 272، 271، 285، 287، 370، 390
 السرد الاشخاصي 245
 السردية الأبية 143
 سفر التكرين 399
 سفر دانيال 318
 السفطاني 213
 سقراط 399
 سلالل الزمان 378
 السلب 301، 302
 السلة الزمنية (المحسوسة) 36، 52
 السلطة (ذكرة) 339
 سلطة عابرة للتاريخ 258
 السلوك الفردي 242
 سياق الكلام 285
 السيطرة (على) التاريخ 423
 السياسي 224
 - ش -
 شبه الآنات 58
 زمان القرار 355
 الزمان القصصي 188
 الزمان الكرونولوجي (الترببي) 188، 193، 302
 الزمان الكلبي 128، 129، 153، 276
 الزمان الكروني 131، 138، 140، 141، 143، 147، 155، 189، 188، 190، 192، 194، 201، 233، 369، 368، 277، 233، 194
 الزمان لا يظهر 65
 الزمان المغوي 285، 286
 الزمان ليس بحركة 368
 الزمان المجهول 166
 الزمان المدرك 190
 الزمان المروي 364
 الزمان المعيش (معاً) 147، 153، 160، 161، 189
 الزمان المعرض 64
 زمان المواقف 156، 159، 157، 195، 274، 276، 277
 زمان الموضوعي 34، 38، 65، 153
 زمان نجمي 178
 زمان النصي 192، 193
 زمان النفس (النفس) 65، 91، 127، 159
 زمان النفس وزمان العالم 17
 زمان الهدام 409
 زمان والأسطورة 442
 زمان والسرد 10، 150، 335، 364، 412
 زمانية الإنسانية 131
 زمانية التاريخية الزمن 89
 زمانية (فكرة) 94، 100، 101، 105، 106، 109، 385، 384، 207، 196، 161، 114، 109
 زمانية الكبرى 404، 405
 زمانية واليرمية 99
 زمن الإنساني 289
 زمن التحولات 136
 زمن الديناميكا الحرارية 136
 زمن الصانع 199

الشيخوخة 165
 شيخوخة شباب التاريخ 361
 شيطان الموضوعية 360

- صن -
 صانعة الحقيقة 281
 الصدقة 226
 الصراع بين العب والموت 411
 الصراع بين الكليات 320
 صنع التاريخ (فكرة) 314، 320، 327، 475
 الصنة القنية 263
 الصوت السردي 240، 241، 255، 280، 286
 صوت الضمير الصامت 101
 صورة متعركة عن الأدبية 377
 الصورة المقلوبة 182
 الصياغات المطردة 330
 الصياغة المفهومية للتاريخ 451

- ضن -
 الضباب السرمدي 201، 408
 الضرورة 340
 ضمان 97

- ط -
 الطبيعة 21، 25، 26، 31، 131، 155، 158، 302، 301
 الطبيعة موضع المسائلة 216
 الطقس 155، 156
 طور سناء 283

- ظ -
 الظاهراتية 92
 ظاهراتية الإدراك 36
 ظاهراتية تأويلية 91، 94، 95، 106، 123، 127، 131، 139، 140، 141، 181
 ظواهر 403، 197

شبة - التاريخية 286، 288، 289
 شبه - العاشر 58، 159، 391
 شبه - الحبكة 364، 407
 شبه - الحدث 364، 407
 شبه - سبب 350
 شبه - الشخصية 364، 407
 شبه الشينة 177
 شبه قانونية 350
 شبه - القصصية 287، 288
 شبه المغوية 335، 336
 شبه - الماضي 286، 287، 289، 391
 الشيبة (آخر) 55، 225، 226
 الشخصية 373
 شدة الرهيم 242
 شذرة من الماضي 115
 شرط الإمكانية (فكرة) 405
 الشرط التاريخي 150
 الشعب اليهودي 373
 الشعر (درامي) الغنائي 412
 شعرياً 28
 شعرية المرد: (التاريخ...) 413، 145
 الشعرية والتأويلية 462
 الشعور بالحرية 302
 الشعور بالزمان (ظاهراتية) 24، 85
 الشعور بالوجود 83
 الشعور التاريخي 150
 الشعور التصويري 54
 الشعور العاكس 338
 الشعور الداخلي (بالزمان) 34، 36، 52، 87، 92
 الشمول 60
 شهادة (فكرة) 135
 الشهود برغم إرادتهم 173
 شهد العيان 171
 الشيء نفسه 337
 شيئاً لا يُحدّ 26

العقل 66، 292، 305، 368، 401 388
 العقل الحر 299 ظاهراتي الروح 293، 296، 298
 العقل في التاريخ 305 ظاهراتي الزمان 136، 143
 المقلانية 201 ظاهراتي الشعور (الداخلي) بالزمان 41، 46،
 علاقة الثاني 338 200، 55، 54
 علاقة ما بالحركة 86 ظاهراتي هوسبرل 15
 العلامة المشتركة 70 ظاهراتي هيدغر 15
 علم اجتماع (كتابه التاريخ) 165، 223 ظاهراتي وجماليات القراءة 249
 علم الجمال 268 ظاهرة الاستبقاء 37
 علم الجنينات 134 الظرف (الظروف) 348، 351
 علم الحيوان 135 ظهر الزمان... 34
 علم اللغة 224 الظهور الكوني 38
 علم المجاز (المجازات) 227، 230، 231، 278 ظواهر السيارة 42

- ع -

العاشرة الثلثية 202، 408
 العالم (مصطلح) 116
 عالم الأسلاف 167، 168
 عالم السرد 209
 العالم المتخلب 259
 عالم المتعاصرين 167
 عالم متزوج السحر 389
 عالم النص 148، 238، 239، 246
 عالم النص وعالم القاريء 235
 عالم الهم 117
 العالمية 321
 عبادة الداخلية 359
 البرابريون 398
 المثبور على حدث 157
 العدالة (فكرة) 317، 360، 387
 العدالة الأخلاقية 376
 العدالة الإلهية (أو الشوديسيا) 299
 عرف 315
 العرفانية 401
 عصر التنوير 323، 324
 المتصحر الحديث 321
 العصور الوسطى 318

- غ -

الغارات الوهمية 280
 غاية التاريخ 299
 الغابة النهاية (للعالم) 294، 299
 غونه 359
 الغياب الوثيق 224
 غير قابلين للإدراك 26
 غير المتزامن 258
 غير الواقع 236
 غير الواقعية (الواقعية) 148، 235، 273، 289
 غات أرانه 259

- ف -

الفهم الإدراكي 265
 الفهم الجمالي 263
 الفهم الثاني (للشعور التاريخي) 307، 310
 الفهم القبلي 176
 فهم العشل 272
 الفهم اللاموني 261
 الفوائل الزمنية (الكونية) 19، 157
 في زمان واحد 73
 الغرباء أو الفلك 158

- ف -

قابلية التوقت 122، 124، 125، 182
 القاريء الشخصي 280
 القاريء المشتكك 245
 القاريء المقصود 256
 القاريء الواقعي 255، 256
 قاريء اليوم 256
 قاعدة التحويل 331
 قانون البيبة 75
 النبل 39، 48
 القبلي 307
 الشبلة (التاريخية) 78، 330
 القبول 85
 القدر 111، 112، 114
 التذلف (إلى جوار) 94، 121
 القراءة التي ستائي 248
 القراءة الانعكاسية 262
 قراءة الساعة 127
 القراءة الصحبجة 253
 القراءة في النص 248
 القراءة اللامنتهنية 459
 القرنون الوسطى 325
 القرس 266
 فسائد النثر القصيرة 248
 الصيد 17، 113
 التصد البيني 55

فاعلين (جدد) 169، 349، 350
 الفنانين 170
 فرادة الأحداث الغربية 283
 الفردية (فكرة) 221، 222
 الفرع الهش 370
 الفضاء (مصططع) 315
 فضاء التجربة 315، 318، 319، 320، 321، 323
 ، 324، 325، 327، 328، 336، 389، 347، 343
 فضاء التشتبه 400
 الفضاءات اللامنتهنية 139
 الفضول 226
 الفعل 103، 322، 350، 322، 108
 فعل التاريخ (فيينا) 328
 فعل القراءة 252
 فعل يتفني الآخر 276
 الفكر 215
 الفكر التأملي 304
 الفكر الغربي 398
 الفكر المجازى 306
 الفكر الهندي 397
 الفكرة الإنتاجية 298
 فكرة التاريخ 214، 448، 450
 ققدان الأصلة 97
 فقه اللغة (فينيلورجيا) 359
 الفلسفة 294
 الفلسفة التحليلية 191
 فلسفة الحق 304، 388
 فلسفة الدين 306
 فلسفة الروح 292، 299
 فن الرواية 245
 فن الشعر لأرسطو 8، 287، 410
 فن الفصوص 412
 الفنان الفصصي 188
 الفهم 36، 237، 260، 262
 الفهم الأدبي 261

الكونيات 27 ، 396
كيفية فعل الأشياء بالكلمات 351
- ل -
اللإدراك 48
اللاتاريجي 357 ، 361
اللاتاهي 129
اللاحقون 170
اللاسرد 410
اللامقروره 246
اللاواقعية (اللاواقع) 11 ، 237
لا واقعية الفص 235
لحظة جريان 60
لحظة المجرورية 159 ، 160
اللحن الاستماري 247
اللذة جاملة وصماء 261
لغز المسافة الزمنية 222
اللغة 93 ، 94 ، 98 ، 410 ، 413
اللغة الشعرية 257
اللغة العملية 257
اللغة والتجربة الإنسانية 156
لوحة المخيالية للماضي 217
اللوكيوم 29
ليلة فاليرغس 198 ، 202 ، 408
- م -
ما الذي يعنيه بالأرشيف؟ 171
الما .. بين 107 ، 108 ، 140
ما زال 40 ، 45 ، 49 ، 51
ما الزمان إذا؟ 377
ما ما السكان والزمان، إذا؟ 66
ما هو حاضر . تحت . اليد 122
ما هو العقل 401
ما وراء التاريخ 227 ، 228
الماضوية 178 ، 225 ، 288
ماضوية الماضي 277 ، 287 ، 304
فصصية ثانية 51 ، 53
قصص 145
قصص التمثيل الواقع 453
القصص والتخييمات الخيالية على الزمان 187
القصة الفلسفية 395
قضية النص 267
قطع 97
قوس الزمان 78
قوة الإنقاذ 266
القوه التأثيرية 266
قوة التاريخ 361
قوه الحاضر 355 ، 361
قوة الزمان 25
قياس الزمان (مبدأ) 18 ، 20
القيومية الزمانية 60
- ك -
كأن 47 ، 48 ، 52 ، 56 ، 63
كائناً الماضي 285
الكريبي معاً 353
الكتاب العربي 410
الكتاب المقدس 410
كتابة التاريخ 117 ، 143 ، 272
كتابة التاريخ بالتأريخية 181
الكلاسيكي 258 ، 259 ، 358 ، 462
الكلب والفتنة 248
الكلمات والأشياء (كتاب) 471
الكلمة الأخيرة 189 ، 297
الكلية (فكرة) 95 ، 376
كما أنا من قبل دائمًا 104
الكسون 238 ، 239
الكتابية 227 ، 228
الكورزموبوليتية (الكورزموبوليتي) 389 ، 390
كورزمولوجيا 17
كوني كورزمولوجي 17

الماضي 28، 30، 31، 45، 48، 53، 54،
مستقبل بلا مستقبل 319
مستقبل في الماضي 199
المستقبل وماضيه 314
سلمة الواقعية 82

المسيح (عليه السلام) 157
المسيحية الجرمانية 294
مشكلة الحياة 355
مشكلة الزمان 20، 131
مشكلة المعرفة 355
مصر 400
مصطلح النقل 332

مصطلحات الحاضر والماضي والمستقبل 30
المعبر 111، 114، 117
المصير الجماعي (فكرة) 111، 112
المطابق (المطابقة) 213، 214، 227، 233
المعنى 102، 118، 139، 223، 253، 320،
351، 343، 337، 335، 334
معنى تاريخي 356
عيار 97
المعيار الرددي 135
المبالغة القصصية 240
مقارنة 80، 82
المفترط في الغباء 26
المقاربة الظاهراتية 84
المقاربة المترافقية 84
المقدس 282

الماضي التارخي 168، 285
الماضي الناقص 285
ما لا زمن له 151
المبادرة (فكرة) 347، 350، 352
بدأ أهل 341
المترافق (المترافق) 180، 258
المتعة 261، 263، 265

المثيل 213، 225، 228، 233، 278، 344، 345
المجاز (فكرة) (المجازات) 230، 232
المجاز المرسل 227، 228
المجازات الأربعية 228
مجازات الخطاب 230
المجازات الشعرية 231
المجهولة 166
المحاكاة 15، 145، 238، 267، 288، 335
المعرفة الذاتية 372
المعرفة الطبيعية 218
معرفة الماضي 221
المعرفة المطلقة 333
معطيات الشعور المباشرة 18
المعلومة 172
المعنى 102، 118، 139، 223، 253، 320،
351، 343، 337، 335، 334
معنى تاريخي 356
مسافة زمنية 333
المسافى 300
مسان تاريخ العالم 300
مستحضر 51
مستعاد 51
مستقبل 28، 30، 31، 53، 54، 56، 73،
103، 115، 117، 122، 151، 151، 151، 151،
158، 176، 179، 213، 304، 336

المقولات 79
 مكتبة آل غيرمان 199
 مكتبة التاريخ 297
 مكرر العقل (فكرة) 295، 298، 305، 309، 310
 الملحمة 317
 معلمات التجربة 64، 65، 73، 158، 378
 المماثلة 227
 من الآن فصاعداً 351
 من أجل - ذاته 297
 من الشعرية إلى البلاغة 239
 منذ الأزل إلى الأبد أنت الله 400
 المنهج 339
 مواجهة الرمان بالسرد 364
 مواطن عدم التعدد 253
 الموت 26، 96، 97، 100، 101، 102، 107،
 ، 108، 139، 142، 143، 163، 169، 382، 354، 209، 193
 موت الحس الداخلي 86
 موت الكاتب 202
 الموت المجهول (فكرة) 169، 170
 الموهودي (الموحودية) 96، 99، 97، 100، 201، 200
 الموروث (فكرة) 345
 الموسوعة البريطانية 171، 172
 الموسوعة العالمية 171، 172
 موسوعة العلوم الفلسفية 292
 الموضوع (الزماني) 38، 41
 الموضوعية 321
 الموضوعية 65، 360
 موضوعية (بنية) 329
 الموضوعية الظاهرية 379
 موضوعية الموضوع 86
 الموقع الزمني (فكرة) 56، 59
 الموقف الكلامي 341
 المؤلف الضمني 242، 243، 244، 245، 266
 نظرية الاستجابة الجمالية 236
 نظرية الأفعال الكلامية 266
 النسج التأويلي (الهرمنوطيقي) 247
 النص الأدبي 251
 النصب 174، 173
 نظرية الاستجابة الجمالية 236
 نظرية الأفعال الكلامية 266
 نابليون (برومير لويس) 323
 الناس يصنون تاريخهم الخاص 323
 الثاني 222
 النبي 320
 النحن (نحن) 164، 165، 166، 167، 168، 169
 نحن فاعلو التاريخ 327
 نحن نستطيع أن نصنع التاريخ 320
 نحو تأويلية للشعور التاريخي 313
 نحو جمالية التلقى 256، 260
 النداء الجماعي 141
 النزاع بين أوغسطين وأرسطو 17
 نزع الألفة 255
 نزع الثنائي 214
 نزع الصفة الفنية 252، 254
 نزع الصفة 255
 نزعات التجمس القديمة 204
 نزعة التعالي 321
 نزعة المنهجية 338
 نسبة مع التماذج 224
 نسق الزمان (فكرة) 75
 النسج التأويلي (الهرمنوطيقي) 247
 المونولوجات 411
 الميتافيزيقا (الميتافيزيقي) 90، 131، 378
 المبنى الصامت 244
 العبس الموجودي: الموجودي 274
 العيل 274
 العيلاد 107

- - -

الهيدغريه 339
 الهيولاني (الهيولانية) 39، 368، 402، 422
 هيولانية أزيج 36
 هيولانية الشعور 35

- - -

الواقع الاجتماعي 242، 259
 الواقع (الواقعي، الواقعية) 11، 147، 148، 289، 273، 236، 231، 229، 211
 واقعية الماضي 147، 211، 235، 292، 313
 الوثيقة أو المدونة (فكرة) 172
 الوثيقة (فكرة) 171، 174، 173، 346
 الوجهات التخطيطية 251
 وجهة النظر (الجوالة) 240، 252
 الوجود 98، 99، 102، 108، 303
 الوجود الاجتماعي اليومي 167
 الوجود - الزماني 404
 الوجود - الشمولي 95
 الوجود في الزمان 25، 138
 الوجود - في - العالم 118، 122
 الوجود في العدد 25
 الوجود - قدام - ذاته 95
 الوجود - كـ - كل 95
 الوجود - كان 231
 الوجود - كما 238
 الوجود - مع (معاً) (فكرة) 112، 129، 353
 الوجود - نحو - الموت 110، 111، 128
 الوجود - نحو - النهاية 129، 137، 140، 192، 200
 الوجود - مع (معاً) (فكرة) 103، 105، 432
 الوجود - والزمان 89، 90، 91، 92، 93، 97
 الوجود - الهناء 119، 118، 113، 112، 99، 98
 الوجود - الهناء 136، 140، 141، 180، 200، 207
 الوجود - المهم 100، 102، 103، 101، 98، 94، 95
 الوجود - نحو - النهاية 118، 125، 117، 116، 369
 الوجود - الهم والزمانية 94
 الوجود - الهناء 123
 الهناء 67
 هوسيل يواجه كائنط 33
 الهولوكوست 283، 370
 هوية (كلمة) 370
 الهوية السردية (فكرة) 367، 371، 372
 الوجود (وراء) الوراني 406
 الوجود (وراء) العادي عن الزمان 89
 هيدغر والمفهوم العادي عن الزمان 412، 390، 376، 375، 374
 النفس 24
 النفس المطلقة 82
 النبي (فكرة) 45
 النقد 71
 النقد (الأيديولوجي، الأيديولوجي) 336، 332، 223، 175
 الأيديولوجيات 389، 340، 338
 النقد الأدبي 262
 نقد الحكم 389
 نقد العقل الخالص 34، 66، 79، 82 ع 401
 نقد العقل العملي 388
 نقد الوثائق 346
 نهاية الوجود - في - العالم هي الموت 96
 نور المستقبل 319
 النهاية 237
 النهاية عن (فكرة) 147، 212، 226، 232، 233، 277، 344، 370
 - - -

هابرماس (بورغن) 324
 الهجرة النبوية 157
 الهرمية 93، 401، 403
 هل الزمان موجود 125
 هل ينبغي أن تتخلى عن هيغل؟ 291
 الهم 112، 103، 102، 101، 98، 94
 الهم والزمانية 117، 118، 125، 130، 138، 369
 الهناء 169
 الهناء 123
 الهناء 67
 هوسيل يواجه كائنط 33
 الهولوكوست 283
 هوية (كلمة) 370
 الهوية السردية (فكرة) 367، 371، 372
 الوجود (وراء) العادي عن الزمان 412، 390، 376، 375، 374
 هيدغر والمفهوم العادي عن الزمان 89

الوجودي (الوجودية) 96، 99، 100، 200، 217 بيفن (كلمة) 175 بترك أثراً 175

وحدة التاريخ (فكرة) 413 وحدة الجمعية 314

وحدة الصوت 36 الوساطة التاريخية 258

الوساطة الشاملة (المستحيلة) 313 الوسيلة (نظرية) 297

الوصف (فكرة) 236 الوظيفة الإبداعية للعمل الفني 259

وماذا بعد 476

رهم جوهري 371 الوهم المسيطر عليه 281

- ي -

يأتي زمان، ويذهب زمان... 400

يحدث (كلمة) 76 اليد 95 يقين 97 يكون في الزمان 394 يلد مع السماوات 395 يمثل (مصطلح) 433 يمثل 51 يمدون 169 ينتهي إلى المعركة 22 البيوتوبيا (فكرة) 263، 322، 325، 341، 391، 355 يوركرونيا 322 اليوم السابع 399 اليومية (اليوم، (فكرة)) 19، 99، 121، 158

دليل المصطلحات

Dialogue	الحوار	Action	الفعل
Discourse	الخطاب	Actors	الفاعلون
Distentio animi	انتشار الفسق	Alienation	الاغتراب
Distention	الانتشار والتندد والتبدد	Allegory	الأمثلة
Doing	ال فعل	Anachronism	المفارقة التاريخية
dramatized	مسرح	Analogical	التثيلي
Duration	ديمومة	Analogous	المثيل
ecstatic	تخارجي	Analogy	المائلة
eidetics	علوم الماهوريات	Anthropology	الأثر وبرولوجيا
eidos	فكرة جوهرية	Aporia	التباس
Emplotment	الحبك (بناء الحبكة)	Being in the world	الوجود في العالم
Erklären	التفسير	Categories	المفولات (الأصناف)
everydayness	اليومية	Catharsis	التطهير
Event	الواقعة	Chronicle	الأخبار (المواقيت)
evidence	البيبة	Code	الشفرة
Existence	الوجود الموضوعي	Conceptualizing	إضفاء الصبغة المنهورية
existentiell	الموجودي	Configuration	التصور
existential	الوجودي	Da-sein	الوجود - هناك
Fallacy	المغالطة	datability	قابلية التوقيت
Gesteswissenschaften	علوم الروح	Dechronologizing	نزع الصفة الزمنية
Heuristic	استكشافي	de-distanciation	نزع الثنائي
Hierarchizing	التصنيف التراتبي	depragmatizing	نزع الصفة التفعية
Iconicity	الأيقونية	De-psychologizing	نزع الصفة النفسية
Imitation	التقليد	Dialectic	الجدل

Point of View	وجهة النظر	Inscription	السطير
Protention	الاستدعاء	Instant	الآن، اللحظة
Pre-understanding	الفهم القبلي	Intentional	الفصدي
projection	إقامة مشروع	Intersignification	توسيع دلالي
Prosopoeia	ترعات التجسيم	Inter-subjectivity	الذاتيات المتفااعلة
Quasi-events	أثبات أحداث	Isomorphism	التشابك
Quasi-things	أشباء - أشياء	Lamentation	التتبع
recollection	الاستجمام	making-present	الاستحضار
Refiguration	إعادة التصوير	Meaning	المعنى
Representation	التمثيل	Mediation	الواسطة
Referential	المرجعي أو الإحالى	memento mori	ذكر الموت
retrace	يقتني الآخر	Message	الرسالة
Same	المطابق	Metaphor	الاستعارة
Schematism	الرسوم التخطيطية	Metaphorization	الصياغة الاستعارة
retention	الاستبقاء	methodologism	الترعة المنهجية
Semantics	علم الدلالة (الدلاليات)	Metonymy	الكتابية
Semantic	دلالي	Mimesis	المحاكاة
Semiotics	السمياء	Models	النماذج
Sense and reference	المفازي والإحالات	monumental	النصفي
Suspension	التعليق	Mythos	ميثوس
Symbol	الرمز	Narrative Identity	الهوية السردية
Temporalization	الזמן	Narratology	السردية
Temporalize	برزمن	Naturwissenschaften	علوم الطبيعة
Totality	الكلبة	Noema	العقل المضمر في الخالص
Totalization	التشتميل	Noesis	العقل الصوري
Trace	الأثر	Other	الآخر
transhistorical	عابر للتاريخ	Paradox	مقارنة
tropology	علم المجاز	Parole	الكلام
verisimilitude	إمكانية المطابقة	Paradigmatic	الحالة النبادلة
Verstehen	الفهم	Passing away	الانقضاء
	الزمن (أو الوجود في داخل الزمن)	Passing through	الاتساب
within-time-ness :innerzeitigkeit		Predicate	المحمول (أو المسند)
		Phronesis	التدبر والتقلل

المصادر

Bibliography

Alexander, J. *The Venture of Form in the Novels of Virginia Woolf*. Port Washington, New York: Kennikat Press, 1974.

Alter, Robert. *Patrial Magie: The Novel as a Self-Conscious Genre*. Berkeley: University of California Press, 1975.

Anscombe, Elizabeth. *Intention*. Oxford: Basil Blackwell, 1957.

Apel, Karl-Otto et al. *Hermeneutik und Ideologiekritik*. Frankfurt: Suhrkamp, 1971.

Arendt, Hannah. *The Human Condition*. Chicago: University of Chicago Press, 1958.

Ariès, Philippe. *The Hour of Our Death*. Trans. Helen Weaver. New York: Knopf, 1981.

Aristotle. *The Complete Works of Aristotle*. Ed. Jonathan Barnes. Princeton: Princeton University Press, 1984, 2 volumes.

_____. *La Poétique*. Texte, traduction, notes par Roselyne Dupont-Roc et Jean Lallot. Paris: Seuil, 1980.

_____. *La Poétique*. Texte établi et traduit par J. Hardy. Paris: Les Belles Lettres, 1969.

_____. *Poetics*. Introduction, commentary, and appendices by Frank L. Lucas. New York: Oxford University Press, 1968.

_____. *Poetics*. Trans., with an introduction and notes, James Hutton. New York: W. W. Norton, 1982.

[ترجم كتاب «فن الشعر» لأرسطو عدة مرات، أشهرها ترجمة: عبد الرحمن بدوي، دار الثقافة، بيروت، لبنان، وترجمة: محمد شكري عياد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، وترجمة: إحسان عباس، وهناك ترجمة رابعة: لإبراهيم حمادة. هذا فضلاً عن الترجمات العربية القديمة وشروحها بقلم ابن سينا وأبن رشد].

Aron, Raymond. *Introduction to the Philosophy of History: An Essay on the Limits of Historical Objectivity*. Trans. George J. Irwin. Boston: Beacon Press, 1961.

_____. *La Philosophie critique de l'histoire: essai sur une théorie allemande de l'histoire*. Paris: Vrin, 1969.

_____. "Comment l'historien écrit l'épistémologie: à propos du livre de Paul Veyne." *Annales*, no.6 (November-December 1971):1319-54.

Auerbach, Erich. *Mimesis: The Representation of Reality in Western Literature*. Trans. Willard R. Trask. Princeton: Princeton University Press, 1953.

[أوريش أورباخ: محاكاة: الواقع كما يتصوره أدب الغرب، ترجمة: محمد جديد والأب روفاتيل خوري، دراسات فكرية، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، 1998.]

Augustine. *Confessions*. Trans. E. Trehorel and G. Bouissou. Translation based on the text of M. Skutella (Stuttgart: Teubner, 1934), with an introduction and notes by A. Solignac. Paris: Desclée de Brouwer, 1962.

_____. *Confessions*. Trans. R. S. Pine-Coffin. New York: Penguin Books, 1961.

Austin, J. I.. *How to Do Things with Words*. New York: Oxford University Press, 1965.

[له ترجمة عربية صدرت عن دار أفريقيا الشرق، بعنوان: طيبة الله].

Bakhtin, Mihail. *The Dialogic Imagination: Four Essays*. Ed. Michael Holquist. Trans. Caryl Emerson and Michael Holquist. Austin: University of Texas Press, 1981.

_____. *Problems of Dostoevski's Poetics*. Trans. R. W. Rostel. Ann Arbor: Ardis Publications, 1973.

[باختين: شعرية دوستويفسكي، ترجمة: جميل نصيف التكريتي، ط١، دار الشؤون الثقافية، بغداد، 1986، وط٢، دار توبيقال، المغرب].

Balas, David L. "Eternity and Time in Gregory of Nyssa's *Contra Eunomium*." In H. Dorrie, M. Altenburger, and U. Sinryhe, eds., *Gregory von Nyssa und die Philosophie*. Leiden: E. J. Brill, 1972, pp. 128-53.

Barreau, Hervé. *La Construction de la notion de temps*. Strasbourg: Atelier de Département de Physique, VLP, 1958.

Barthes, Roland. "Introduction to the Structural Analysis of Narrative." In A Roland Barthes Reader, ed. Susan Sontag. New York: Hill and Wang, 1982, pp. 215-95.

[له عدة ترجمات عربية: بارت: مدخل إلى التحليل البنائي للحكايات، آفاق، المغرب، 1988، والتحليل البنائي للحكاية، ترجمة: انطوان أبو زيد، دار عويدات، بيروت].

_____. *Poétique du récit*. Paris: Seuil, 1977.

_____. *Writing Degree Zero and Elements of Semiology*. Trans. Annette Lavers and Colin Smith. Boston: Beacon Press, 1976.

[رولان بارت: الكتابة في درجة الصفر، ترجمة: نعيم حمسي، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، 1970، وبارت: الكتابة في درجة الصفر، ترجمة: محمد برادة، دار الطليعة، بيروت.

كما صدرت ترجمة عربية لكتاب «مبادئ السيمياء» بعنوان: مبادئ علم الأدلة، دار الشؤون الثقافية، بغداد].

Beierwaltes, W. Plotin über Ewigkeit und Zeit: Enneade 111 7. Frankfurt: Klostermann,

1967.

Benjamin, Walter. "The Storyteller." In *Illuminations*, ed. Hannah Arendt, trans. Harry Zohn. New York: Schocken Books, 1969, pp. 83-109.

Benveniste, Emile. *Problemes de linguistique generale*, volume 2. Paris: Gallimard, 1974.
 _____. *Problems in General Linguistics*. Trans. Mary Elizabeth Meek. Carol Gables: University of Miami Press, 1977.

Bergson, Henri. *Time and Free Will: An Essay on the Immediate Data of Consciousness*. Trans. F. L. Pogson. New York: Macmillan, 1912.

[للكتاب ترجمة عربية ضمن أعمال برجسون التي ترجمها عبد الله عبد الدايم وسامي الدروري بعنوان: معلمات الشعور المباشرة، عن دار النهضة العربية].

Berlin, Isaiah. "Historical Inevitability." In *Four Essays on Liberty*. London: Oxford University Press, 1969. Also in Gardiner, ed., *Theories of History*, pp. 161-86.

Bernet, R. "Die ungewöhnliche Gegenwart. Anwesenheit und Abwesenheit in Husserls Analyse des Zeitbewusstseins." In E. W. Orth, ed., *Zeit und Zeitlichkeit bei Husserl und Heidegger*. Freiberg and Munich, 1983, pp. 16-57.

_____. "La présence du passé dans l'analyse husserlienne de la conscience du temps." *Revue de métaphysique et de morale* 88 (1983): 178-98.

Berr, H. *L'Histoire traditionnelle et la Synthèse historique*. Paris: Alcan, 1921.

Bersani, L. "Déguisement du moi et art fragmentaire." In Roland Barthes et al., *Recherche de Proust*. Paris: Scul, 1980, pp. 13-33.

Bloch, Marc. *The Historian's Craft*. Trans. Peter Putnam. New York: Knopf, 1953.

Blumenberg, H. "Nachahmung der Natur! Zur Vorgeschichte der schöpferischen Menschen." *Studium Generale* 10 (1957): 266-83.

Booth, Wayne. *The Rhetoric of Fiction*. Chicago: University of Chicago Press, 1961, 1982.

[وين بوث: بلاغة الفن القصصي، ترجمة: أحمد عربات وعلي الغامدي، كلية الآداب، جامعة الملك سعود، 1994].

_____. "Distance and Point of View." *Essays in Criticism* 11 (1961): 60-79.

_____. "The Way I Loved George Eliot: Friendship with Books as a Neglected Metaphor." *Kenyon Review* 11, no. 2 (1980): 4-27.

Boros, Stanislas. "Les Catégories de la temporalité chez saint Augustin." *Archives de Philosophie* 21 (1958): 323-85.

Braudel, Fernand. *Civilization & Capitalism: 15th-18 Century*. Trans. Siân Reynolds. New York: Harper and Row, 1981-84. Volume 1: *The Structures of Everyday Life: The Limits of the Possible*. Volume 2: *The Wheels of Commerce*. Volume 3: *The Perspective of the World*.

_____. *The Mediterranean and the Mediterranean World in the Age of Philip II*. Trans. Siân Reynolds (New York: Harper & Row, 1972-74) 2 volumes.

_____. *On History*. Trans. Sarah Mathews. Chicago: University of Chicago Press, 1980.

Bremond, Claude. "The Logic of Narrative Possibilities." *New Literary History* 11 (1980): 387-411.

_____. *La Logique du récit*. Paris: Seuil, 1973.

Brisson, Lue. *Le Même et l'Autre dans la structure ontologique de Timée de Platon: un commentaire systématique de Timée du Platnn*. Paris: Klineksieck, 1974.

Burckhardt, Jaeob. *Force and Freedom: Reflections on History*. Trans. James Hastings Niehols. New York: Pantheon, 1943.

Burke Kenneth. *A Grammar of Motives*. Berkeley: University of California Press, 1969.

_____. *Language as Symbolic Action: Essays on Life, Literature and Method*. Berkeley: University of California Press, 1966.

Callahan, John C. *Four Views of Time in Ancient Philosophy*. Cambridge: Harvard University press, 1948.

_____. "Gregory of Nyssa and the Psychological View of Time." *Acts of the Twelfth International Congress of Philosophy*. Florence, 1960, p. 59.

_____. "Basil of Caesarea: A New Source for Augustine's Theory of Time." *Harvard Studies in Classical Philology* 63 (1958): 437-54.

Canary, R. and Kozieki, M. *The Writing of History: Literary Form and Historical Understanding*. Madison: University of Wisconsin Press, 1978.

Certeau, Michel de. *L'écriture de l'histoire*. Paris: Gallimard, 1975.

_____. "L'opération historique." In Le Goff and Nora, eds., *Faire de l'histoire*, pp. 3-41.

Chabrol, Claude. "Éléments de psycho-sociologie du langage." Dissertation.

Charles, Michel. *Rhétorique de la lecture*. Paris: Seuil, 1977.

Chatman, Seymour. *Story and Discourse: Narrative Structure in Fiction*. Ithaca: Cornell University Press, 1978.

_____. "The Structure of Narrative Transmission." In Fowler, ed., *Style and Structure in Literature*, pp. 213-57.

Chaunu, Huguette, and Chaunu, Pierre. *Seville et l'Atlantique: 1504-1650*. Paris: SEPVAN, 1955-60, 12 volumes.

Chaunu, Pierre. *Histoire quantitative-Histoire serielle*. Paris: Armand Colin, 1978.

_____. *La Mort à Paris, XVI, XVII, XVIII siècles*. Paris: Fayard, 1978.

Cohn, Dorit. *Transparent Minds: Narrative Modes for Presenting Consciousness in Fiction*. Princeton: Princeton University Press, 1978.

Collingwood, R. G. *An Autobiography*. Oxford: Oxford University Press, 1939.

_____. *An Essay on Metaphysics*. Oxford: Clarendon Press, 1948.

_____. *The Idea of History*. Ed. T. M. Knox. Oxford: Oxford University Press, 1946.

[كونجورود: فكرة التاريخ، ترجمة: أحمد حمدي محمود، القاهرة،].

Conen, P. F. *Die Zeittheorie des Aristoteles*. Munich: C. H. Beck, 1964.

Cornford, F. M. *Plato's Cosmology: The Timaeus of Plato translated with a running commentary*. New York: The Liberal Arts Press, 1957.

Costa de Beauregard, O. *La Notion de temps. Equivalence avec l'espace*. Paris: Hermann, 1953.

_____. "Two Lectures on the Direction of Times." *Synthese* 35 (1977): 129-54.

Coudere, P. *Le Calendrier*. Paris: Presses Universitaires de France, 1961.

Courcelle, P. *Recherches sur les Confessions de saint Augustin*. Paris: de Baccard, 1950.

_____. "Traditions néo-platoniciennes et traditions chrétiennes de la région de dissemblance." *Archives d'Histoire Littéraire et Doctrinale du Moyen Age* 24 (1927): 5-33. Reprinted as an appendix to *Recherches sur les Confessions de saint Augustin*.

Culler, Jonathan. "Defining Narrative Units." In Fowler, ed., *Style and Structure in Literature*, pp. 123-42.

Dagognet, François. *Écriture et Iconographie*. Paris: Vrin, 1973.

Daiches, David. *The Novel and the Modern World*. Chicago: University of Chicago Press, 1939; revised edition, 1960.

_____. Virginia Woolf. Norfolk, Conn.: New Directions, 1942; revised edition, 1963.

Danto, Arthur. "What Can We Do?" *The Journal of Philosophy* 60 (1963): 435-45.

_____. "Basic Actions." *American Philosophical Quarterly* 2 (1965): 141-48. Reprinted in Alan R. White, ed., *The Philosophy of Action*. New York: Oxford University Press, 1968, pp. 43-58.

_____. *Analytical Philosophy of History*. New York: Cambridge University Press, 1965.

_____. *Analytical Philosophy of Action*. New York: Cambridge University Press, 1973.

Deleuze, Gilles. *Proust and Signs*. Trans. Richard Howard. New York: George Braziller, 1972.

Derrida, Jacques. *Speech and Phenomena*. Trans. David B. Allison. Evanston: Northwestern University Press, 1973.

_____. "Ousia and Gramme: Note on a Note from Being and Time." In *Margins of Philosophy*. Trans. Alan Bass. Chicago: University of Chicago Press, 1982, pp. 29-67.

Diels, Hermann. *Ancilla to the Pre-Socratic Philosopher*. Trans. Kathleen Freeman. Oxford, Basil Blackwell, 1948.

Dilthey, Wilhelm. "Ueber der Studium des Geschichte, der Wissenschaften vom Menschen, der Gesellschaft und dem Staat" (1875). In *Gesammelte Schriften*: Leipzig: B. G. Teubner, 1924, 5:31-73.

Dolezel, L. *Narrative Modes in Czech Literature*. Toronto: University of Toronto Press, 1973.

_____. "The Typology of the Narrator: Point of View in Fiction." In *To Honor Roman*

Jakobson, volume I. The Hague: Mouton, 1967, pp. 541-52.

Dray, William. Laws and Explaoations in History. London: Oxford University Press, 1957.

_____, ed. Philosophical Analysis and History. New York: Harper & Row, 1966.

Droysen, J.-G. Historik. Ed. R. Hubner. Munieh And Berlio: R. Oldenbourg, 1943.

Duby, George. Preface. In Marc Bloch, Apologie pour l'histoire ou Metier d'historien. Paris, 1974.

_____. "Histoire sociale et idéologie des sociétés." In Le Goff And Nora, eds., Faire de l'histoire, 1:147-68.

_____. The Three Orders: Feudal Society Imagined. Traos. Artbur Goldhammer. Chicago: University of Chicago Press, 1980.

Dufrenne, Mikel. The Phenomenology of Aesthetic Experience. Trans. Edward S. Casey and others. Evanston: Northwestern University Press, 1973.

Duhem, Pierre. Le Système du monde, volume I. Paris: A. Hermann, 1913.

Dumezil, G. Les Dieux souverains des Indn-Europeens. Paris: Gallimard, 1977.

_____. "Temps et mythe." Recherches philosophiques 5 (1935-36): 235-51.

Durkheim, Emile. The Elemcotary Forms of Religious Life. Trans. Joseph Ward Swain. New York: The Free Press, 1965.

Eliade, Mircea. The Myth of the Eternal Return, or Cosmos and History. Trans. Willard Trask. Princeton: Princetoo University Press, 1954.

[للكتاب ترجمة عربية بعنوان: أسطورة العود الأبدى، صدرت في دمشق].

Else, G. F. Aristotle's Poetics: The Argument. Cambridge: Harvard University Press, 1957.

Escande, Jacques. Le Recepteur face a l'Acte persuasif. Contribution a la théorie de l'interpretation (a partir de l'analyse de textes evangeliques). These de 3 eyle en semaotique generale dirigée par A.-J. Greimas. Paris: EPHESS, 1979.

Febvre, Lucien. Combats pour l'histoire. Paris: Armand Colin, 1953.

Ferry, J.-M. "Ethique de la communication et Theorie de la democratic chez Habermas." Dissertation, 1984.

Fessard, G. La Philosophie historique de Raymond Aron. Paris: Julliard, 1980.

Findlay, J. N. Kant and the Transcendental Object: A Hermeneutic Study. Oxford: Clarendon Press, 1981.

Fink, Eugen. "Vergegenwartigeo und Bild: Beitrage zur Phanomenologie der Unwirklichkeit." In Studien zur Phanomenologie (1930-1939). The Hague: M. Nijhoff, 1966, pp. 1-78. De la Phenomenologie, trans. Didier Franck. Paris: Minuit, 1975, pp. 15-93.

Florival, G. Le Desir chez Proust. Louvain and Paris: Nauwelaerts, 1971.

Focillon, Henri. The Life of Forms in Art. Trans. Charles Beecher Hogan and George Keebler. New Haven: Yale University Press, 1942.

Foucault, Michel. *The Archeology of Knowledge*. Trans. A. M. Sheridan Smith. New York: Pantheon, 1972.

[للكتاب ترجمة عربية بعنوان: *حفريات المعرفة*، صدرت عن المركز الثنائي العربي، بروت].

_____. *The Order of Things*. New York: Vintage Books, 1973.

[صدرت للكتاب ترجمة عربية بعنوان: *الكلمات والأشياء*، عن مركز الإنماء القومي، بروت].

Fowler, Roger, ed. *Style and Structure in Literature: Essays in the New Stylistics*. Ithaca: Cornell University Press, 1975.

Fraisse, Paul. *The Psychology of time*. New York: Harper and Row, 1963.

_____. *Psychologie du rythme*. Paris: Presses Universitaires de France, 1974.

Frankel, C. "Explanation and Interpretation in History." *Philosophy of Science* 24 (1957): 137-55. Reprinted in Gardiner, ed., *Theories of History*, pp. 408-27.

Frazer, J. T. *The Genesis and Evolution of Time: A Critique of Interpretation in Physics*. Amherst: University of Massachusetts Press, 1982.

Friedemann, K. *Die Rolle des Erzählers in Epop*. Leipzig, 1910.

Frye, Northrop. *Anatomy of Criticism: Four Essays*. Princeton: Princeton University Press, 1957.

[للكتاب ترجمتان عربيتان بعنوان: *تشريح النقد*، إحداهما بقلم: د. محمد عصافور، عن منشورات الجامعة الأردنية، والثانية بقلم: ممحي الدين صبحي، الدار العربية للكتاب، 1991].

_____. "New Directions from Old." In *Fables of Identity: Studies in Poetic Mythology*. New York: Harcourt Brace and World, 1963, pp. 52-66.

Furet, François. *Interpreting the French Revolution*. Trans. Elborg Forster. Cambridge: Cambridge University Press; Paris: Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1981.

Gadamer, Hans-Georg. *Truth and Method*. Trans. and ed. Garrett Barden and John Cumming. New York: Seabury Press, 1975.

Gallie, W. B. *Philosophy and the Historical Understanding*. New York: Schocken Books, 1964.

Gambel, Isabel. "Clarissa Dalloway's Double." In Jacqueline E. M. Latham, ed., *Critics on Virginia Woolf*. Coral Gables: University of Miami Press, 1970, pp. 52-55.

Gardiner, Patrick. *The Nature of Historical Explanation*. Oxford: Clarendon Press, 1952.

_____, ed. *The Philosophy of History*. New York: Oxford University Press, 1974.

_____, ed. *Theories of History*. New York: The Free Press, 1959.

Garelli, Jacques. *Le Recel et la Dispersion: Essai sur le champ de lecture poétique*. Paris: Gallimard, 1978.

Gauchet, M. *Le Desenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*. Paris: Gallimard, 1985.

Geertz, Clifford. *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books, 1973.

Genette, Gerard. "Frontiers of Narrative." In *Figures of Literary Discourse*. Trans. Alan Sheridan. New York: Columbia University Press, 1982, pp. 127-44.

_____. *Narrative Discourse: An Essay in Method*. Trans. Jane E. Lewin. Ithaca: Cornell University Press, 1980.

[جبرار جينيت: خطاب الحكاية، ترجمة: محمد معتصم وأخرين، ط2، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 1997.]

_____. *Nouveau Discours du récit*. Paris: Seuil, 1983.

[جبرار جينيت: عودة إلى خطاب الحكاية، ترجمة: محمد معتصم، المركز الثقافي العربي، بيروت، 2000.]

_____. "La question de l'écriture." In Roland Barthes et al., *Recherche de Proust*. Paris: Seuil, 1980, pp. 7-12.

Gilson, Etienne. "Notes sur l'être et le temps chez saint Augustin." *Recherches augustiniennes* 2 (1962): 204-23.

_____. *Philosophie et Incarnation chez saint Augustin*. Montreal: Institut d'études médiévales, 1947.

_____. "Regio dissimilitudinis de Platon à saint Bernard de Clairvaux." *Medieval Studies* 9 (1947): 108-30.

Goethe, J.W. "über epische und dramatische Dichtung" (1797). In *Sammlung Werke*. Stuttgart and Berlin: Jubilaums-Ausgabe, 1902-7, volume 36, pp. 149-25.

Golden, Leon. "Catharsis." In *Proceedings of the American Philological Association* 43 (1962): 51-60.

Golden, L., and Hardison, O. B. *Aristotle's Poetics: A Translation and Commentary for Students of Literature*. Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall, 1968.

Goldman, A. I. *A Theory of Human Action*. Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall, 1970.

Goldschmidt, Victor. *Le Système stoïcien et l'idée de Temps*. Paris: Vrin, 1953.

_____. *Temps physique et Temps tragique chez Aristote*. Paris: Vrin, 1982.

Gombrich, E. H. *Art and Illusion*. Princeton: Princeton University Press, 1961.

Goodfield, Jane, and Toulmin, Stephen. *The Discovery of Time*. Chicago: University of Chicago Press, 1977.

Goodman, Nelson. *The Languages of Art: An Approach to a Theory of Symbols*. Indianapolis: Hackett, 1968.

Gorman, Bernard S., and Wessman, Alden, eds. *The Personal Experience of Time*. New York: Plenum Press, 1977.

Goubert, P. *Bouvais et le Beauvaisis de 1600 à 1730*. Paris: SEVPEN, 1960. Reprinted as *Cent Mille Provinciaux au XVII^e siècle*. Paris: Flammarion, 1968.

Gouhier, Henri. *Antonin Artaud et l'essence du théâtre*. Paris: Vrin, 1974.

_____. *Le Théâtre et l'existence*. Paris: Aubier-Montaigne, 1952.

Graham, John. "Time in the Novels of Virginia Woolf." *University of Toronto Quarterly* 18 (1949): 186-201. Reprinted in Latham, ed., *Critics on Virginia Woolf*, pp. 28-35.

Granel, Gerard. *Le Sens du temps et de la perception chez E. Husserl*. Paris: Gallimard, 1958.

Granger, G. G. *Essai d'une philosophie de style*. Paris: Armand Colin, 1968.

Granier, Jean. *Discours du monde*. Paris: Seuil, 1977.

Greimas, A.-J. *Du Sens: Essais sémiotiques*. Paris: Seuil, 1970.

_____. *Du Sens II*. Paris: Seuil, 1983.

_____. "Éléments d'une grammaire narrative." *L'Homme* 9.3 (1963): 71-92.

_____. "The Interaction of Semiotic Constraints." *Yale French Studies* 41 (1968): 86-105.

_____. *Maupassant. La sémiotique du texte: exercices pratiques*. Paris: Seuil, 1976.

_____. *Structural Semantics: An Attempt at a Method*. Trans. Daniele McDowell, Ronald Schleifer, Alan Velie. Lincoln: University of Nebraska Press, 1983.

Greimas, A.-J., and Courtes, J. *Semiotics and language: An Analytical Dictionary*. Trans. Larry Christ, Daniel Patte, et al. Bloomington: Indiana University Press, 1982.

Grondin, J. "La conscience du travail de l'histoire et le problème de la vérité hermeneutique." *Archives de philosophie* 44 (1981): 435-53.

Grunbaum, Adolf. *Philosophical Problems of Space and Time*. Dordrecht and Boston: D. Reidel, 1973, 1974.

Guiguet, J. *Virginia Woolf and Her Works*. London: The Hogarth Press, 1965.

Guillaume, G. *Tempts et Verbe*. Paris: Champion, 1929, 1965.

Guitton, J. *Le Temps et l'Eternité chez Plotin et saint Augustin*. Paris: Virn, 1933, 1971.

Gurvitch, George. *The Spectrum of Social Time*. Trans. and ed. Myrtle Korenbaum assisted by Phillip Bosselman. Dordrecht: D. Reidel, 1964.

Habermas, Jurgen. "La modernité: un projet inachevé." *Critique*, no. 413 (1981): 950-69.
[للمقالة ترجمة عربية بعنوان: هابرماس: الحديثة مشروعًا ناقصاً، في مجلة الثقافة الأجنبية، بغداد.]

_____. *The Theory of Communicative Action*. Trans. Thomas McCarthy. Boston: Beacon Press, 1984.

Hafley, J. *The Glass Roof: Virginia Woolf as Novelist*. Berkeley: University of California Press, 1954.

Halbwachs, Maurice. *Les Cadres sociaux de la mémoire*. Paris: Alcan, 1925.

_____. *The Collective Memory*. Trans. Francis J. Ditter and Vida Uzadi Ditter. New York: Harper and Row, 1980.

Hamburger, Kate. *The Logic of Literature*. 2nd rev. ed., trans. Marilyn J. Rose. Bloomington: Indiana University Press, 1973.

Hart, H. L. A. "The Ascription of Responsibility and rights." *Proceedings of the*

Aristotelian Society 49 (1948): 171-94.

Hart, H. L. A., and Honore, A. M. *Causation in the Law*. Oxford: Clarendon Press, 1959.

Hegel, G. W. F. *Lectures on the Philosophy of World History: Introduction-Reason in History*. Trans. Duncan Forbes. Cambridge: Cambridge University Press, 1975.

[هيجل: محاضرات في فلسفة التاريخ، ترجمة: د.إمام عبد الفتاح إمام، دار التنبير، بيروت].

_____. *The Phenomenology of Spirit*. Trans. A. V. Miller. Oxford: Clarendon Press, 1977.

[هيفيل: علم ظهور العقل، ترجمة: مصطفى صفوان، دار الطليعة، بيروت].

_____. *Philosophy of Rights*. Trans. T. M. Knox. New York: Oxford University Press, 1967.

[للكتاب ترجمتان عربيتان: الأولى بعنوان: مبادئ فلسفة الحق، ترجمة تيسير شيخ الأرض، دمشق، والثانية بقلم: إمام عبد الفتاح إمام، القاهرة].

Heidegger, Martin. *Being and Time*. Trans. John Macquarrie and Edward Robinson. New York: Harper and Row, 1962.

_____. *The Basic Problems of Phenomenology*. Trans. Albert Hofstadter. Bloomington: Indiana University Press, 1982.

_____. "Ce qu'est comment se determine la Physis." In *Questions II*, trans. F. Fedier. Paris: Gallimard, 1968, pp. 165-276.

_____. *Interpretation phénoménologique de la "Critique de la Raison pure" de Kant*. Trans. E. Martineau. Paris: Gallimard, 1982.

_____. *Kant and the Problem of Metaphysics*. Trans. James S. Churchhill. Bloomington: Indiana University Press, 1962.

Hempel, Carl G. "The Function of General Laws in History." *The Journal of Philosophy* 39 (1942): 35-48. Reprinted in Gardiner, ed., *Theories of History*, pp. 344-56.

Henry, A. *Proust romancier: le tombeau égyptien*. Paris: Flammarion, 1983.

Heussi, Karl. *Die Krisis des Historismus*. Tubingen: J. C. B. Mohr, 1932.

Hubert, René. "Etude sommaire de la représentation du temps dans la religion et la magie." In *Mélanges d'histoire des religions*. Paris, Alcan, 1909.

Husserl, Edmund. *The Crisis of the European Sciences and Transcendental Philosophy*. Trans. David Carr. Evanston: Northwestern University Press, 1970.

_____. *Cartesian Meditations: An Introduction to Phenomenology*. Trans. Dorian Cairns. The Hague: Martinus Nijhoff, 1960.

[هوسدل: تأملات ديكارتية، ترجمة: تيسير شيخ الأرض، بيروت، 1959].

_____. *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy, First Book: General Introduction to a Pure Phenomenology*. Trans. F. Kersten. The Hague: Martinus Nijhoff, 1982.

_____. *The Phenomenology of Internal Time-Consciousness*. Trans. James S. Churchill

with an introduction by Calvin O. Schrag. Bloomington: Indiana University Press, 1964.

_____. *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917)*. Ed. Rudolf Boehme. Husserliana, volume 10. The Hague: Martinus Nijhoff, 1966.

Ingarden, Roman. *Cognition of the Literary Work Art*. Trans. Ruth Ann Crowley and Kenneth R. Olson. Evanston: Northwestern University Press, 1973.

_____. *The Literary Work of Art: An Investigation on the Borderlines of Ontology, Logie, and Theory of Literature*. Trans. George G. Grabowicz. Evanston: Northwestern University Press, 1974.

Iser, Wolfgang. *The Act of Reading: A Theory of Aesthetic Response*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1978.

[أيزر: فعل القراءة، ترجمة: عبد الرحيم علوب، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2002.]

_____. *The Implied Reader: Patterns of Communication in Prose Fiction from Bunyan to Beckett*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1974.

_____. "Indeterminacy as the Reader's Response in Prose Fiction." In J. Hillis Miller, ed. *Aspects of Narrative*. New York: Columbia University Press, 1971, pp. 1-45.

Jacob, André. *Temps et Langage: Essai sur les structures du sujet parlant*. Paris: Armand Colin, 1967.

Jacques, F. *Dialogiques, Recherches logiques sur le dialogue*. Paris: Presses Universitaires de France, 1979.

_____. *Dialogiques II, l'Espace logique de l'interlocution*. Paris: Presses Universitaires de France, 1985.

James, Henry. "Preface to The Portrait of a Lady." In *The Art of the Novel*, ed. R. P. Blackmur. New York: Charles Scribner's Son, 1934, pp. 42-48.

Janet, Pierre. *Le Développement de la mémoire et de la notion de temps*. Paris: A. Chahine, 1928.

Jauss, Hans Robert. *Aesthetic Experience and Literary Hermeneutics*. Trans. Michael Shaw. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982.

_____. *Kleine Apologie der ästhetischen Erfahrung*. Constance: Verlaganstalt, 1972.

_____. "Überlegungen zur Abgrenzung und Aufgabenstellung einer literarischen Hermeneutik." *Poetik und Hermeneutik* 9 (Munich: Fink, 1980), pp. 459-81.

"Limites et tâches d'une hermeneutique littéraire." *Diogene* no. 109 (January-March 1980): 92-199.

_____. *Toward an Aesthetic of Reception*. Trans. Timothy Bahti. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982.

_____. *Zeit und Erinnerung in Marcel Prousts A la recherche du temps perdu*. Heidelberg: Carl Winter, 1955.

Kant, Immanuel. *Critique of Judgment*. Trans. J. H. Bernard. New York: Hafner, 1966.

_____. *Critique of Practical*. Trans. Lewis White Beck. Indianapolis: Library of the Libral Arts, 1956.
 [كانت: نقد المقل العملي، ترجمة: أحمد الشيباني، دار اليقظة العربية، بيروت].

_____. *Critique of Pure Reason*. Trans. Norman Kemp Smith. New York: St. Martin's Press, 1965
 [للكتاب ترجمتان عربيتان، الأولى بقلم: أحمد الشيباني، صدرت عن دار النهضة العربية، والثانية صدرت عن مركز الإنماء القومي، بيروت].

_____. "On the Form and Principles of the Sensible and Intelligible World." In Kant: Selected Precritical Writings and Correspondence with Beck, trans. G. B. Kerferd and D. E. Walserd. New York: Barns and Noble, 1968, pp. 45-92.

_____. "History from Cosmopolitan Point of View." In Perpetual Peace and other Essays, trans.Ted Humphrey. Indianapolis: Hackett, 1983, pp. 29-49.

_____. "Perpetual Peace." In Perpetual Peace and other Essays, trans. Ted Humphrey. Indianapolis: Hackett, 1983, pp. 107-43.
 [كانت: مشروع للسلام الدائم، ترجمة: د. عثمان أمين، القاهرة، 1952، وكانت: مشروع السلام الدائم، ترجمة: عبد السلام رضوان، دار صادر، بيروت].

_____. Versuch, den Begriff der negativen Grossen in die Weltweisheit enzufühern, 1763.

Kenny, Anthony. *Action, Emotion and Will*. London: Routledge and KeganPaul, 1963.

Kermode, Frank. *The Genesis of Secrecy: On the Interpretation of Narrative*. Cambridge: Harvard University Press, 1979.

_____. *The Sense of an Ending: Studies in the Theory of Fiction*. New York: Oxford University Press, 1966.
 [فرانك كيرمود: الإحساس بالنهاية، ترجمة: د. عتاد غروان وعمر الخليلي، منشورات وزارة الثقافة، بغداد].

Koselleck, Rienhart, *Futures Past: The Semantic of Historical Time*. Trans. Keith Tribe. Cambridge Press: The MIT Press, 1985.

Kracauer, S. "Time and History." In *Zeugnisse*. Theodor Adorno zum 60. Geburstag. Frankfurt: Shahrkamp, 1963, pp. 50-64.

Krieger, Leonard, ed. *Rank: The Meaning of History*. Chicago: University of Chicago press, 1977.

Kucich, John.: "Action in the Dickens Ending: Bleak House and great expectations." *Nineteenth Century Fiction* (1978): 88-109.

Laeombe, P. *De l' histoire considérée comme une science*. Paris: Hachette,1894.

Langlois, Charles Victor, and Siegnobos, Charles. *Introduction to the Study of History*. Trans. G. G. Berry New York: Henry Holt,1908.

Latham, Jaqueline E. M. .ed. *Critics on Virginia Woolf*. Coral Cables: University of Miami Press,1970.

Le Goff, Jacques. "Documento/ Monumento." *Enciclopedia Einaudi*. Turin: Einaudi,

5:38-48.

_____. Time, Work, and Culture in the Middle Ages. Trans. Arthur Goldhammer. Chicago: University of Chicago Press, 1980.

Le Goff, Jacques; Chartier, Roger; and Revel, Jacques. *La Nouvelle Histoire*. Paris: Rtez-CEPL, 1978.

Le Goff, Jacques, and Nora, Pierre, eds., *Faire de l' Histoire*. Paris: Gallimard, 1974, 3 volumes.

Lejeune, P. *Le Pacte autobiographique*. Paris: Seuill, 1975.

Le Roy Ladurie, Emmanuel. *Carnival in Romans*. Trans. Mary Feeney. New York: G. Braziller, 1979.

_____. *Montaillou: The Promised Land of Error*. Trans. Barbara Bray. New York: G. Braziller, 1978.

_____. *The Peasant of Languedoc*. Trans. John Day. Urbana: Univesity of Illinois Press, 1974.

_____. *Times of Feast, Times of Famine: A History of Climate since the Year 1000*. Trans. Barbara Bray. Garden City, N. Y.: Doubleday, 1971.

_____. *The Territory of the Historian*. Trans. Ben Reynolds and Sian Reynolds. Chicago: University of Chicago Press, 1979.

Lévinas, Emmanuel. "La Trace" In *Humanisme de l' autre homme*. Montpellier: Fata Morgana, 1972, pp. 57-63.

Lévi-Strauss, Claude. *The Savage Mind*. Chieago: University of Chicago Press, 1966.

[ليفي-شتراوس: العقل البري، ترجمة: نظير جاهل، المؤسسة الجامعية للدراسات، بيروت].

_____. "The Story of Asdiwal." In *Structural Anthropology*. Trans. Monique Laynn. New York: Basic Books, 1976, 2: 146-97.

_____. "The Structural Study of Myth." In *Structural Anthropology*. Trans. Clair Jacobson and Brooke Grundfest. New York: Basic Books, 1963, pp. 206-31

[كلود ليفي-ستراوس: الأنثروبولوجيا البنوية، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، 1977.]

Lotman, Juri. *The Structure of the Artistic Text*. Trans. Ronald Vrnnn. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1977.

Love, J. O. *World in Consciousness: Mythopoetic Thought in the Novels of Virginia Woolf*. Berkeley: University of California Press, 1970.

Luhac, Henri de. *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l' Ecriture*. Paris: Aubier, 1959-64, 4 volumes.

Lühbe, H. "Was aus Handlungen Geschichten macht: Handlungsinterferenz; Heterogenie de Zwecke; Widersahrins; Handlungsgemengeladen; Zufall." In Mittelstrass and Manfred Reidel, eds., *Vernünftiges Denken, Studien Zur praktischen philosophie und Wissenschaftstheorie*. Berlin and New York: W. De Gruyter, 1978, pp. 237-68.

Mackie, J. L. *The Cement of the University: A study of Causation*. Oxford: Clarendon Press, 1974.

Malraux, André. *The Voice of Silence*. Trans. Gilbert Stuart and Francis Pierc. Garden City, N. Y.: Doubleday, 1967.

Mandelbaum, Maurice. *The Anatomy of Historical Knowledge*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1977.

_____. *The Problem of Historical Knowledge*. New York: Liveright, 1938.

Mann, Tomas. *The Magic Mountain*. Trans. H. T. Lowe- Peter. New York: Alfred A. Knoph, 1927; Vintag Book, 1969.

Mannheim, Karl. "The Problem of Generation." In *essays of the Sociology of Knowledge*, ed. Paul Keckemeti. London: Routledge and Kegan Paul, 1952, pp. 276-322.

Marrou, Henri I. *The Meaning of History*. Trans. Robert J. Olson. Baltimore: Hilcon, 1966.

Martin, Gottfried. *Kant's Metaphysics and Theory of Science*. Trans. P. G. Lucas. Manchester University Press, 1955.

Martin, Rex. *Historical Explanation: Reenactment and Practical Interface*. Ithaca: Cornell University. Press, 1977.

Martineau, E. "Conception vulgaire et conceotion aristotélicienne du temps. Notes sur Grundprobleme der Phénomenologie de Heidegger." *Archives de philosophie* 43 (1980): 99-120.

Marx, Karl. *The Eighteenth Brumaire of Louis Napoleon*. Trans. Eden and Cedar Paul. London: Allen and Unwin, 1926.
[كارل ماركس : الثامن عشر من برومبر لويس بونابرت ، دار التقدم ، موسكو .]

Maupassant, Guy de. "Two Friends." In *Selected Short Stories*. Trans. Roger Colet. New York: Penguin, 1971, pp. 147-56.

Meijering, E. P. *Augustin über Schöpfung, Ewigkeit und Zeit. Das erste Buch der Bekenntnisse*. Leiden: E. J. Brill, 1979.

Mendilow, A. A. *Time and the Novel*. London: Peter Nevill, 1952; 2d ed., New York: Humanities Press, 1972.

Merleau-Ponty, Maurice. *Phenomenology of Perception*. Trans. Colin Smith. New York: Humanities Press, 1962.

_____. *The Visible and Invisible*. Ed. Claude Lefort. Trans. Alphonso Lingis. Evanston: Northwestern University Press, 1968.

Meyer, E. *Zur Theorie und Methodik der Geschichte*. Halle, 1901.

Meyer, Hans. Thomas Mann. Frankfurt; Suhrfurt, 1980.

Michel, H. "L'heure dans l'antiquité." *Janus* 57 (1970): 115-24.

Miller, J. Hillis. "The Problematic of Ending in Narrative." *Nineteenth Century Fiction*

33 (1978): 3-7.

Mink, Louis O. "The Autonomy of Historical Understanding." *History and Theory* 5 (1965): 24-47. Reprinted, with minor changes, in Dray, ed., *Philosophical Analysis and History*, pp. 160-92.

_____. "History and Fiction as Modes of Comprehension." *New Literary History* 1 (1970): 541-58.

_____. "Philosophical Analysis and Historical Understanding." *Review of Metaphysics* 20 (1968): 667-98.

Mittelstrass, Jürgen. *Neuzeit und Aufklärung. Studium zur Entstehung der neuzeitlichen Wissenschaft und Philosophie*. Berlin and New York: W. de Gruyter, 1970.

Momigliano, A. *Essays in Ancient and Modern Historiography*. Oxford: Basil Blackwell, 1977.

Moody, A. D. "Mrs. Dalloway as a Comedy." In Latham, ed., *Critics on Virginia Woolf*, pp. 48-58.

Moreau, Joseph. *L'Espace et le Temps selon Aristote*. Padua: Editions Antenore, 1965.

Müller, Günter. *Morphologische Poetik*. Ed. Elena Müller. Tübingen: M. Niemeyer, 1968.

Nabert, Jean. "L'expérience interne chez Kant." *Revue de métaphysique et de morale* 31 (1924): 205-68.

Nagel, Ernest. "Some Issues in the Logic of Historical Analysis." *Scientific Monthly* 74 (1952): 162-69. Reprinted in Gardiner, ed., *Theories of History*, pp. 373-86.

Nef, Frédéric, et al. *Structures élémentaires de la signification*. Brussels: Complex, 1976.

Nietzsche, Friedrich. *On The Advantage and Disadvantage of History for Life*. Trans. Peter Preuss. Indianapolis: Hackett, 1980.

Otto, Rudolf. *The Idea of the Holly: An Inquiry into the Non-Rational in the Idea of the Divine and Its Relation to the Rational*. Trans. John W. Harvey. New York: Oxford University Press, 1958.

Pariente, J.-C. *Le Langage et l'Individuel*. Paris: Armand Colin, 1973.

Pepper, Stephen. *World Hypotheses: A Study in Evidence*. Berkeley: University of California Press, 1942.

Petit, J.-L. "La Narrativité et le concept de l'explication en histoire." In Tiffeneau, ed., *La Narrativité*, pp. 187-201.

Philibert, Michel. *L'Echelle des âges*. Paris: Seuil, 1968.

Piaget, Jean. *The Child's Conception of Time*. Trans. A. J. Pomerans. New York: Basic Books, 1970.

Picon, Gaeton. *Introduction à une esthétique de la littérature*. Paris: Gallimard, 1953.

Plato. *Timaeus*. In *The Collected Dialogues of Plato*, ed. Edith Hamilton and Huntington Cairns. Princeton: Princeton University Press, 1961.

[أفلاطون: طبیعاوس، ترجمة: الأب فؤاد جرجي بربارة، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، 1968، وترجمة أخرى ضمن الأعمال الكاملة لأنلاطون، بيروت].

Popper, Karl. *The Open Society and Its Enemies*. London: Routledge and Kegan Paul, 1952.

Pouillon, J. *Temps et Roman*. Paris: Galimard, 1946.

Poulet, G. *Etudes sur le temps humain*. Paris: Plon and Ed. Du Rocher, 1952-58, volumes 1 and 4.

_____. *Proustian Space*. Trans. Elliot Coleman. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1977.

Prince, G. *Narratology: The Form and Function of Narrative*. The Hague: Mouton, 1982.

Propp, Vladimir. *Morphology of Folktale*. 1st edition, trans. Laurence Scott, 2d edition rev. and ed. Louis A. Wagner. Austin: University of Texas Press, 1968.

[بروب: مورفولوجيا الحكاية الخرافية، ترجمة: إبراهيم الخطيب، المغرب، وله ترجمة أخرى صدرت عن النادي الثقافي في جدة، السعودية].

_____. "Les transformations du conte merveilleux." In *Theorie de la littérature. Textes des formalistes russes*, ed. T. Todorov. Paris: Seuil, 1965, pp. 234-62.

Proust, Marcel. *Jean Santeuil*. Trans. Gerard Hopkins. London: Weidenfeld and Nicolson, 1955.

_____. *Remembrance of Things Past*. Trans. C.K. Scott Moncrieff, Terence Kilmartin, and Andreas Mayor. New York: Random House, 1981, 3 volumes.

[ابروست: البحث عن الزمن المضائ، ترجمة: إلياس بدبو، ط١، من منشورات وزارة الثقافة، دمشق، وط٢، دار شرفات القاهرة].

Ramnoux, Clémenece. *La notion d' Archaïsme en philosophie. Etudes préscoratiques*. Paris: Klincksieck, 1970, pp. 27-36.

Ranke, Ludwig. *Fürsten und Völker: Geschichten der romanischen und germanischen Völker von 1494-1514*. Wisbaden: Willy Andreas, 1957.

_____. *Ueber die Epochen der neuren Geschichte*. Ed. Hans Herzfeld, Schloss Laupheim . In *Aus Werke und Nachlass*. Ed. Th. Schieder and H. Berding, Munich, 1964-75, volume 2.

Redfield, James M. *Nature and Culture in the Iliad: The Tragedy of Hector*. Chicago: University of Chicago Press, 1975.

Rienehenbach, Hans. *The Philosophy of Space and Time*. John Freund New York: Dover Books, 1957.

Ricoeur, Paul. *Appropriation*." In *Hermeneutics and the Human Sciences*, trans. and ed. John B. Thompson. Cambridge: Cambridge University Press, Paris: Edition de la Maison des Sciences de l' homme, 1981, pp. 182- 93.

_____. *The Contribution of French Historiography to the theory of History*. The

Zaharoff Lecture for 1978-79. Oxford: Clarendon Press, 1980.

_____. "Le discours de l'action." In Ricoeur, Paul, and le Centre de Phénoménologie. La Sémantique de l' action. Paris: Edition du Centre National de la Recherche Scientifique, 1977, pp. 3-137.

_____. "Ethics and Culture: Habermas and Gadamer in Dialogue." *Philosophy Today* 17 (1973): 153-65.

_____. "Explanation and Understanding." In the Philosophy of Paul Ricoeur: An Anthology of His Work, ed. Charles E. Reagan and David Stewart. Boston: Beacon Press, 1978, pp. 149-66

_____. "La grammaire narrative de Grimas." Documents de recherches sémiolinguistiques de l' Institut de la langue française, no. 15(1980): 5-35.

_____. "L'imagination dans le discours et L'action." In Savoir, faire, espérer: les limites de la raison. Brussels: Publication des Facultés Universitaires Saint Louis, 1976, 1:207-28.

_____. "Les implications de la théorie des actes, de language pour la théorie générale de l'éthique." *Archives de Philosophie du Droit*.

_____. Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning. Fort Worth: Texas Christian University press, 1976.

[بول ريكور: نظرية التأويل، ترجمة: سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، بيروت، [2003]

_____. "Jenseits von Hasserl und Heidegger." In Bernard Waldenfels, ed, Leibhaftige Vernunft. Spüren von Merleau-Ponty's Denken. Munich: Fink, 1986, pp.56-63.

_____. "The Metaphorical Process as Cognition, Imagination, and Feeling." *Critical Inquiry* 5 (1978): 143-59.

_____. "The Model of the Text: Meaningful Action Considered as a Text." *Social Research* 38 (1971): 529-62.

_____. "The Question of Proof in Psychoanalysis." *Journal of the American Psychoanalytic Association* 25 (1977): 835-27. Reprinted in The Philosophy of Paul Ricoeur: An Anthology of His Work, ed. Charles E. Reagan and David Stewart. Boston: Beacon Press, 1978, pp. 184-210.

_____. "La raison pratique." In T. F. Geraets, ed., Rationality Today/ La Rationalité aujourd'hui. Ottawa: University of Ottawa Press, 1979, pp. 225-48.

_____. The Rule of Metaphor: Multidisciplinary Studies of the Creation of Meaning in Language. Trans. Robert Czerny with Kathleen McLaughlin and John Costello, S. J. Toronto: University of Toronto Press, 1977.

_____. "The Statues of Vorstellung in Hegel's Philosophy of Religion." In Leroy S. Rounier, ed., Meaning, Truth, and God. Notre Dame, Ind.: Notre Dame University Press, 1982, pp. 70-88.

_____. "La Structure symbolique de l'action." In *Symbolism, Acts of the 14th International Conference on Sociology of Religion*, Strasbourg, 1977. Paris: Editions du Centre National de la Recherche Scientifique, n. d., pp. 31-50.

_____. "The Task of Hermeneutics." *Philosophy Today* 17 (1973): 112-24.

_____. "Temps biblique." *Archivio di Filosofia* 53 (1985): 29-35.

Riegel, Klaus F., ed. *The Psychology of Development and History*. New York: Plenum Press, 1976.

Riffaterre, Michel. "The Reader's Perception of Narrative." In Mario Valdes and Owen Miller, eds., *Interpretation of Narrative*. Toronto: University of Toronto Press, 1971, pp. 28-37.

Rimmon-Kenan, Shlomith. *Narrative Fiction: Contemporary Poetics*. New York: Methuen, 1983.

Ross, W. D. *Aristotle's Physics, a Revised Text with Introduction and Commentary*. Oxford: Oxford University Press, 1936.

Rossum-Guyon, Françoise van. "Point de vue ou perspective narrative." *Poétique*, no. 4 (1970): 476-97.

Russell, Bertrand. "On the Notion of Cause." *Proceedings of the Aristotelian Society* 13 (1912-13): 1-26.

Ryle, Gilbert. *The Concept of Mind*. New York: Barnes and Nobles, 1949.

Said, Edward. *Beginnings: Intention and Method*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1975.

_____. "Molestation and Authority in Narrative Fiction." In J. Hillis Miller, ed., *Aspects of Narrative*. New York: Colombia University Press, 1971, pp. 47-68.

Sartre, Jean-Paul. "François Mauriac and Freedom." In *Literary and Philosophical Essays*, trans. Annette Michelson. New York: Collier Books, 1962, pp. 7-25.

_____. *Imagination*. Trans. Forrest Williams. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1962.

Schafer, Roy. *Language and Insight*. New Haven: Yale University Press, 1978.

_____. "Narration in the Psychoanalytic Dialogue." *Critical Inquiry* 7 (1980): 29-53.

_____. *A New Language for Psychoanalysis*, New Haven: Yale University Press, 1976.

Schapp, W. *In Geschichten verstrickt*. Wiesbaden: B. Heymann, 1976.

Schellenberg, T.R. *Management of Archives*. New York: Colombia University Press, 1965.

_____. *Modern Archives: Principles and Techniques*. Chicago: University of Chicago Press, 1975.

Schelling, F.W.J. *The System of Transcendental Idealism* (1800). Trans. Peter Heath. Charlottesville: University of Virginia Press, 1978.

Schnädelbach, Herbert. *Geschichtsphilosophie nach Hegel: Die Probleme des Histor-*

ismus. Freiburg and Munich: Karl Alber, 1974.

Schneider, Monique. "Le temps du conte." In Tiffeneau, ed., *La Narrativité*, pp. 85-123.

Scholes, Robert, and Kellogg, Robert. *The Nature of Narrative*. New York: Oxford University Press, 1966.

Schopenhauer, Arthur. *The World as Will and Representation*. Trans. E.F.J. Payne. New York: Dover Books, 1966, 2 volumes.

Schudz, Alfred. *The Phenomenology of the Social World*. Trans. George Walsh and Frederick Lehnert. Evanston: Northwestern University Press, 1967.

Segre, Cesare. *Structures and Time: Narration, Poetry, Models*. Trans. John Meddemmen. Chicago: University of Chicago Press, 1979.

Shattuck, Roger. *Proust's Binoculars: A Study of Memory, Time and Recognition in A la recherche du temps perdu*. New York: Random House, 1963.

Simiand, François. "Méthode historique et science sociale." *Revue de synthèse historique* 6 (1903): 1-22, 129-57.

_____. "Introduction générale" to *La Crise de l'économie française à la fin de l'Ancien Régime et au début de la Révolution française*. Paris: Presses Universitaires de France, 1944.

Smith, Barbara Herrnstein. *Poetic Closure: A Study of How Poems End*. Chicago: University of Chicago Press, 1968.

Souche-Dagues, D. *Le Développement de l'intentionnalité dans la philosophie husserlienne*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1972.

_____. "Une exégèse heideggerienne: le temps chez Hegel d'après le §2 de Sein und Zeit." *Revue de métaphysique et de morale* 84 (1979): 101-20.

Souriau, Etienne. *Les Deux Cent Mille Situations Dramatiques*. Paris: Flammarion, 1950.

Spinoza, Benedict. *The Chief Works of Benedict Spinoza*. Trans. R.H. Elwes. New York: Dover Books, 1955.

[سپینوزا: رسالة في اللاهوت والسياسة، ترجمة: د. حسن حنفي، القاهرة، 1971]

Stanzel, Franz. *Narrative Situations in the Novel: Tom Jones, Moby-Dick, The Ambassadors, Ulysses*. Trans. James P. Pusaek. Bloomington: Indiana University Press, 1971.

_____. *Theorie des Erzählers*. Göttingen: Van den Hoeck & Ruprecht, 1979.

Stevens, Wallace. "Notes Toward a Supreme Fiction." In *The Collected Poems of Wallace Stevens*. New York: Knopf, 1977. 380-407.

Strawson, Peter F. *Individuals: An Essay in Descriptive Metaphysics*. London: Methuen, 1959.

Taylor, Charles. *The Explanation of Behaviour*. London: Routledge and Kegan Paul, 1964.

Thieberger, Richard. *Der Begriff der Zeit bei Thomas Mann, vom Zauberberg zum Joseph*. Baden-Baden: Verlag Für Kunst und Wissenschaft, 1962.

Tiffeneau, Dorian, ed. *La Narrativité*. Paris: Centre National de la Recherche Scientifique, 1980.

Todorov, Tzvetan. *The Fantastic: A Structural Approach to a Literary Genre*. Trans. Richard Howard. Ithaca: Cornell University Press, 1973.

[تودورو夫: العجائب، دار شرقيات، القاهرة].

_____. "Langage et littérature." In *Poétique de la prose*. Paris: Seuil, 1971.

[تودورو夫: اللغة والأدب، ضمن كتاب: اللغة والخطاب الأدبي، ترجمة: سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1993].

_____. *Mikhail Bakhtine: le principe dialogique*. With *Écrits du Cercle de Bakhtine*. Paris: Seuil, 1981.

[تودورو夫: المبدأ الحواري، ترجمة: فخرى صالح، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1996].

_____. "La notion de littérature." In *Les Genres du discours*. Paris: Seuil, 1978. pp. 13-26.

_____. "L'origine des genres." In *Les Genres du discours*, pp. 44-60.

_____. *Poetics of Prose*. Trans. Richard Howard. Ithaca: Cornell University Press, 1977.

Toulmin, Stephen. *The Uses of Argument*. Cambridge: Cambridge University Press, 1958.

Toulmin, Stephen and Goodfield, June. *The Discovery of Time*. Chicago: University of Chicago Press, 1972.

Uspensky, Boris. *A Poetics of Composition: The Structure of Artistic Text and a Typology of Compositional Forms*. Trans. Valentina Zavarin and Susan Wittig. Berkeley: University of California Press, 1973.

[بوريس أوسبنسكي: شعرية التأليف، ترجمة: سعيد الغانمي والمرحوم د. ناصر حلاوي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 1999].

Valdes, Mario. *Shadows in the Cave: A Phenomenological Approach to Literary Criticism Based on Hispanic Texts*. Toronto: University of Toronto Press, 1982.

Verghese, P.T. "Diastema and Diastasis in Gregory of Nyssa: Introduction to a Concept and the Posing of a Concept." In H. Dorrie, M. Altenburger, and U. Sinryhe, eds., *Gregory von Nyssa und die Philosophie*. Leiden: E. J. Brill, 1976, pp. 243-58.

Vernant, J.-P. *Myth and Thought among the Greeks*. London: Routledge and Kegan Paul, 1983.

Veyne, Paul. *Comment on écrit l'histoire, augmented with "Foucault révolutionne l'histoire"*. Paris: Seuil, 1971.

_____. "L'histoire conceptualisante." In Le Goff and Nora, eds. *Faire de l'histoire*, I: 62-94.

_____. *L'Inventaire des différences*. Paris: Seuil, 1976.

Vloeschauwer, Herman de. *La Déduction transcendentale dans l'oeuvre de Kant*. Paris: E. Leroux/ The Hague: Martinus Nijhoff, 1934-37, 3 volumes.

Vovelle, M.: *Piété baroque et déchristianisation en Provence au XVIII siècle: les attitudes devant la mort d'après les clauses des testaments*. Paris: Plon, 1979.

_____. "L'histoire et la longue durée." In Jacques Le Goff, Roger Chartier, Jacques Revel, ed., *La Nouvelle Histoire*. Paris: Retz-CEPL, 1978, pp. 316-43.

Wahl, François, ed. *Qu'est-ce que le structuralisme?* Paris: Seuil, 1968.

_____. "Les ancêtres, ça ne se représente pas." In *L'Interdit de la représentation*. Paris: Seuil, 1984, pp. 31-64.

Watt, Ian. *The Rise of the Novel: Studies in Defoe, Richardson, and Fielding*. Berkeley: University of California Press, 1957.

Weber, Max. *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*. Ed. Gunther Roth and Claus Wittich. Trans. Ephraim Fischoff et al. New York: Bedminster Press, 1968; reprinted, Berkeley: University of California Press, 1978.

_____. "Critical Studies in the Logic of the Cultural Sciences." In *The Methodology of the Social Sciences*, trans. Edward Shils and Henry A. Finch. Glencoe, Ill.: The Free, 1949, pp. 113-88.

_____. *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. Trans. Talcott Parsons. New York: Charles Scribner's Sons, 1958.
[ماكس فيبر: الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية، معهد الإنماء القومي، بيروت.]

Weigand, H. J. *The Magic Mountain*. New York: D. Appleton-Century, 1933; reprint, Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1964.

Weil, Eric. *Hegel et l'Etat*. Paris: Virn, 1950.

_____. *Logique de la philosophie*. Paris: Virn, 1950.

Weinrich, Harald. *Tempus: Besprochene und erzählt Zeitt*. Stuttgart: W. Kohlhammer, 1964. Le récit et le commentair. Trans. Michèle Laeoste. Paris: Seuil, 1973.

Weizsäcker, C. F. von. "Zeit, Physik, Metaphysik." In Christian Link, ed., *Die Erfahrung der Zeit. Gedenkschrift für Georg Picht*. Stuttgart: Klett-Cotta, 1984, pp. 22-24.

White, Hayden. *Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*. Baltimore: John Hopkins University Press, 1973.

_____. "The Structure of Historical Narrative." *Clio* 1(1972): 5-19.

_____. *The Tropics of Discourse*. Baltimore: John Hopkins University Press, 1978.

White, Morton. *Foundation of Historical Knowledge*. New York: Harper and Row, 1965.

Winch, Peter. *The Idea of Science and Its Relation to Philosophy*. London: Routledge and Kegan Paul, 1958.

Windelband, Wilhelm. "Geschichte und Naturwissenschaft," Strassburg Rektorrede, 1894. In Präludien: Aufsätze und Reden Zur Philosophie und ihrer Geschichte. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1921, 2: 136-60.

Woolf, Virginia. *The Common Reader*. London: the Hogarth Press, 1925-32, 2 volumes.

_____. *Mrs. Dalloway*. London: Hogarth Press, 1924; reprint, New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1953.

[فيرجينيا وولف: السيدة دالاوي، ترجمة: عطا عبد الوهاب، دار المامون، بغداد، 1986.]

_____. *A Writer's Diary*. Ed. Leonad Woolf. London: Hogarth Press, 1959.

Wright, G. H. von. *An Essay in Deontic Logic and General Theory of Action*. Amsterdam: North Holland, 1968.

_____. *Explanation and Understanding*. Ithaca: Cornell University Press, 1971.

_____. *Norm and Action*. London: Rouledge and Kegan Paul, 1963.

Yerushalmi, Y. H. *Zakhor: Jewish History and Jewish Memory*. Seattle: University of Washington Press, 1982.